JUAN MATEOS (†) - FERNANDO CAMACHO

EL EVANGELIO DE MARCOS

Análisis lingüístico y comentario exegético

Vol. III





EDICIONES
EL ALMENDRO

FUNDACIÓN
ÉPSILON

Maquetación: Antonio Luis Beltrán

Editor: Jesús Peláez

El Almendro, 6, bajo
Apartado 5.066
Teléfonos: 957 082 789 / 957 274 692
Fax: 957 274 692
Correo-e: ediciones@elalmendro.org
Página web: www.elalmendro.org

ISBN: 978-84-8005-115-6

Depósito Legal: S-369-2008

Printed in Spain. Impreso en España
Imprime: Taller de Libros, S.L.

Esta obra se publica gracias a la ayuda
de *Alicia Junquera*, esposa de *Rafael Senés* (†)
y de *José Manuel Cobo*,
socios fundadores e impulsores
de la Fundación Épsilon (Córdoba),
uno de cuyos fines es la divulgación de la obra
de *Juan Mateos* (†),
cuyos escritos han llenado de vida y luz
a tantos cristianos de base,
de España, Italia e Hispanoamérica.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

El 23 de septiembre de 2003 moría, a los ochenta y seis años de edad, en la Residencia de los Jesuitas de Málaga, el Prof. Juan Mateos. Afrontó la muerte con gran entereza, seguro de la verdad de una de sus frases favoritas: "La Vida es más fuerte que la muerte". Se fue al encuentro definitivo del Padre con serenidad y confianza, pero sin haber visto realizado uno de sus sueños: la publicación del tercer y último volumen del comentario al Evangelio de Marcos, en el que llevábamos trabajando casi tres años. La semana antes de su muerte me entregó en el hospital la redacción completa de ese tercer volumen, para que la revisara, añadiera algunas notas y redactara las «Síntesis» de cada una de las partes, de cara a su inmediata publicación. Fue la herencia que me dejó.

Días después de su óbito, emprendí la tarea encomendada. Pero me encontré con un texto que exigía para su publicación un trabajo mayor del esperado. Esta labor, que he tenido que compaginar con mis clases en el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, con la dirección de la Biblioteca del mismo y con la atención a mi parroquia, me ha llevado más de dos años.

Al principio, tuve que vencer el temor reverencial a retocar el texto escrito por Juan; casi me parecía una profanación de su memoria hacerlo. Aunque se trataba de una obra en la que yo había sido su colaborador, era consciente de que, en la elaboración de este tercer volumen, el protagonismo lo había tenido casi por entero él. Llevaba más de un año enfermo y mi mayor deseo era que, antes de que se fuera de este mundo, pudiera ver "su" obra publicada.

En el tiempo que ha transcurrido desde su muerte, he trabajado sin descanso para ultimar la redacción del texto, he repensado cada perícopa, he cambiado a veces el contenido y el orden argumentativo de la exposición, he matizado algunas interpretaciones y, finalmente, he revisado las notas originales añadiendo más de la mitad de las que aquí aparecen. En definitiva, he reelaborado a fondo el texto que me entregó. Lo único que he dejado prácticamente como estaba ha sido el cap. 13, que en realidad constituye un resumen del estudio que Juan había llevado a cabo de él en su obra *Marcos 13. El Grupo cristiano en la Historia*, Ed. Cristiandad (Madrid 1987).

En esta paciente y concienzuda revisión, aparte de ofrecer a los lectores una lectura comentada de Marcos que pudiera servirles para su vida, mi único interés ha sido procurar que la última publicación de Juan Mateos estuviera como a él le hubiera gustado publicarla. Si no lo he conseguido, la responsabilidad es sólo mía.

Al final he creído oportuno prescindir de las «Síntesis» que aparecen en los volúmenes anteriores. Me ha parecido que no tenían objeto, pues suponían repetir las mismas ideas que normalmente se exponen en el «Contenido» de cada perícopa.

Agradezco a todos los que, de una forma u otra, me han animado en la realización de esta tarea. Especialmente a Jesús Peláez, discípulo y amigo de Juan, y editor de nuestros libros; a los grupos cristianos que Juan Mateos animaba en Córdoba; a mis colaboradores en la Biblioteca del Centro de Estudios Teológicos de Sevilla; a mi familia y a los miembros de mi comunidad parroquial.

Fernando Camacho

SEXTA SECCIÓN (10,32-11,11)
SUBIDA A JERUSALÉN

Estructura de la sección

La sexta sección del evangelio de Marcos (10,32-11,11) constituye la unidad central del segundo período (8,31-13,37), en paralelo con la del primero (6,7-33). En efecto, si en 6,14-29 aparecía Herodes, figura del poder despótico y arbitrario que da muerte al profeta, en 10,41-45 Jesús estigmatiza el poder de los gobernantes paganos y excluye de la relación entre sus seguidores y en su comunidad toda semejanza con la que existe en esos regímenes.

La sección está centrada en la subida a Jerusalén, que se menciona dos veces en la perícopa inicial (10,32-34) y que, tras el paso por Jericó (10,46ab), llega a su término en la perícopa final (11,1-11), cuando Jesús entra en la ciudad (inclusión temática).

Por su parte, la segunda perícopa (10,35-41) y la cuarta (10,46b-52) hacen visibles las expectativas que la subida a Jerusalén suscita en los discípulos. Presentan claros paralelos: a) la denominación "los hijos de Zebedeo" (10,35) en lugar de "los de Zebedeo" (única vez en Mc), crea un paralelo con "el hijo de Timeo" (10,46), aplicado al ciego de Jericó; b) la pregunta de Jesús a Santiago y Juan (10,36: "¿Qué queréis que haga por vosotros?"), se corresponde con la que hace al ciego (10,51: "¿Qué quieres que haga por ti?"); c) el verbo "sentarnos" (10,37.40), en boca de Santiago y Juan, apunta al "estar sentado" (10,46b), que se dice de Bartimeo; d) la mención de "la gloria" de Jesús por parte de los dos hermanos (10,37: "en tu gloria") está en paralelo con la denominación "Hijo de David" (= Mesías triunfador) en boca del ciego (10,47.48); e) el apelativo "Maestro" (10,35), con que los dos hermanos se dirigen a Jesús, se corresponde con "Rabbouní", usado por el ciego (10,51).

En el centro queda la instrucción de Jesús sobre el servicio (10,42-46a). La sección presenta así una estructura concéntrica:

a) 10,32-34: Subiendo a Jerusalén. Tercer anuncio de la pasión, muerte y resurrección.

b) 10,35-41: Ambición de Santiago y Juan.

c) 10,42-46a: Instrucción de Jesús a los Doce: el servicio.

b') 10,46b-52: Incomprensión de los discípulos. El ciego Bartimeo.

a') 11,1-11: Entrada en Jerusalén.

Por sus conexiones, 10,32-11,11 forma una sección-bisagra. Cierra el tema del camino (8,27; 9,33b; 10,32.52; 11,8) y abre el de Jerusalén (10,32.33; 11,1.11; cf. 11,15.27) y el templo (11,11), continuado temáticamente hasta el cap. 13 (11,15*bis*.16.27; 12,35; 13,1.3).

I. Mc 10,32-34: *Subiendo a Jerusalén. Tercer anuncio de la muerte-resurrección.*

(Mt 19,13-15; Lc 18,15-17)

[32]Estaban en el camino, subiendo a Jerusalén. Jesús iba delante de ellos, y estaban desconcertados; los que seguían sentían miedo.

Esta vez se llevó con él a los Doce y se puso a decirles lo que iba a sucederle:

[33]–Mirad, estamos subiendo a Jerusalén, y el Hijo del hombre va a ser entregado a los sumos sacerdotes y a los letrados: lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos; [34]se burlarán de él, le escupirán, lo azotarán y lo matarán, pero a los tres días resucitará.

NOTAS FILOLÓGICAS

32 ***Estaban en el camino***, gr. *êsan de en tê hodô; êsan de*, cf. 2,6; 5,11; Reiser 76.

subiendo a Jerusalén, gr. *anabainontes eis Hierosolyma*, cf. 3,22: "bajados de Jerusalén". Robertson 376.888, Moulton-Howard II 451s y Pesch II 229 consideran *êsan... anabainontes* forma perifrástica. Al contrario, Lagrange 275. Para Gundry 573 la locución intercalada *(en tê hodô)* disuade de esa interpretación (cf. 1,13). *Hierosolyma* (en vez de la forma hebrea solemne *Hierousalêm*, que indica sacralidad), asimilación al griego de nombres de ciudades en las que estaba situado un templo *(hieron)*, usada siempre por Mc (10 veces); así también Josefo, cf. Lagrange 275; Gundry 641.

iba delante de ellos, gr. *ên proagôn autous*; *proagô*, "preceder, ir delante/en cabeza", cf. 6,45.

y estaban desconcertados, gr. *kai ethambounto*, cf. 1,27; 10,24.

los que seguían, gr. *hoi de akolouthountes*; *akoloutheô* es correlativo de *proagô*, cf. K.L. Schmidt, *TWNT* I 130. Según Gundry 570, puede interpretarse *akolouthountes* como circunstancial ("algunos, mientras lo seguían, tenían miedo"), pero mejor como sustantivo, "los que seguían", como en 11,9. *hoi akolouthountes* aparece en Mc sólo en estas dos ocasiones y en ambas se encuentran el verbo *proagô* y el sustantivo *hodos*. Para Gundry 573, *de* no es continuativo (contra E. Best, *Disciples and Discipleship* 147); al igual que en 10,50, donde contrasta a Bartimeo con los que lo han llamado, indica

cambio de sujeto (contra R.P. Meye, *Jesus and the Twelve* 162s); lo mismo, Légasse II 627. Taylor 522 ve extraño distinguir entre los que son precedidos por Jesús *(autous)* y los que lo siguen. La tradición textual intenta arreglarlo: cods. D K y otros manuscritos omiten *hoi de akolouthountes ephobounto*; otros sustituyen *hoi de* por *kai*; sir. sin. y arm.: *qui erant cum eo mirabantur timentes*. El texto, sin embargo, establece una distinción entre dos grupos, cf. Lagrange 275.

sentían miedo, gr. *ephobounto*, cf. 4,41.

Esta vez, gr. *palin*, anáfora a 9,2, pero con cambio de término; cf. Mateos, «*Palin* en el NT» 73-75.

se llevó con él, gr. *paralabôn*, lit. "llevándose con él [aparte]", cf. 4,36; 5,40; 7,4; 9,2; 14,33; Gundry 571.

a los Doce, gr. *tous dôdeka*, cf. 3,14.16; 4,10; 6,7; 9,35.

se puso a decirles, gr. *êrxato autois legein*, cf. 8,31: *êrxato didaskein*; Gundry 571.

lo que iba a sucederle, gr. *ta mellonta autô symbainein*; *mellô* denota futuro más o menos inmediato, Blass § 356; a veces, sin embargo, incluye un rasgo de compulsión, necesidad (Pesch II 230: lo necesario por decisión divina) o, como aquí, certeza, cf. Gundry 571; *symbainô* (sólo aquí en Mc); dativo con verbo intransitivo, Robertson 541.

33 *Mirad*, gr. *hoti idou*; *hoti* recitativo, como en 9,31, cf. Gundry 572. *idou* sirve para atraer la atención; no sólo aumenta la solemnidad, sino también subraya que Jesús conoce con certeza lo que le espera, cf. Pesch II 230.

el Hijo del hombre, gr. *ho hyios tou anthrôpou*, cf. 2,10.28: 8,31.38; 9,9.12.31.

va a ser entregado, gr. *paradothêsetai*, de futuro próximo, eco de 9,31; Gundry 572.

a los sumos sacerdotes y a los letrados, gr. *tois arkhiereusin kai tois grammateusin*, cf. 8,31.

lo condenarán a muerte, gr. *katakrinousin auton thanatô*, compuesto de *kata* con acusat., Blass § 181,2; *thanatô*, dativo instrumental en lugar de construcción clásica con genit. (cod. D: *thanatou*), Lagrange 276s; Robertson 533; Taylor 523s; Blass § 195,2; Moulton-Turner III 240. Lagrange no admite influjo del latino *capite damnare*.

y lo entregarán a los paganos, gr. *kai paradôsousin auton tois ethnesin*, cf. 9,31.

34 *se burlarán de él*, gr. *empaixousin autô*; futuro en forma activa en lugar de la media clásica, Robertson 333.356; Blass § 77,1; dativo en función de complemento directo, Robertson 539. El futuro *empaixô* en lugar del clás. *-paisomai* está supuesto en el aor. *enepaixan* (15,20); cf. Lagrange 277.

le escupirán, gr. *emptysousin autô*; para el dativo, cf. Blass § 202/3.

lo azotarán, gr. *mastigôsousin* (sólo aquí en Mc).

lo matarán, gr. *kai apoktenousin*, cf. 8,31; 9,31.

a los tres días resucitará, gr. *meta treis hêmeras anastêsetai*, cf. 8,31; 9,31. Para el estilo con acumulación de verbos, cf. Reiser 103.

Gundry 572 hace notar la asonancia de cinco verbos terminados en *-ousin*, encuadrados por dos terminados en *-etai*; la repetición de *auton*, *autô*, y la presencia de dos verbos que empiezan por *emp-*.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Subida de Jesús a Jerusalén, término del camino, acompañado de los discípulos / los Doce y del otro grupo de seguidores. Al comenzar la subida, Jesús quiere desmentir la expectativa de los Doce (el Israel mesiánico o definitivo), quienes esperan que se haga con el poder en la capital. Para ello les anuncia por tercera vez y con toda clase de detalles la suerte que va a correr en Jerusalén: los círculos de poder religioso-político (*sumos sacerdotes*) y los expertos de la Ley (*letrados*) lo condenarán a muerte y conseguirán que los paganos, después de ultrajarlo y azotarlo, hagan efectiva la sentencia; pero su derrota será sólo aparente, pues la muerte que va a sufrir no acabará con su vida (*resucitará*).

Ante esto, los Doce deberían romper de una vez con la idea de un Mesías triunfante que se va a imponer por la fuerza sobre sus adversarios.

Por primera vez en Mc los acontecimientos de la Pasión se ponen en relación con Jerusalén y se mencionan la condena a muerte de Jesús, su entrega a los paganos y las humillaciones que va a padecer.

La perícopa presenta dos momentos:

10,32a: Circunstancia.
10,32b-34: Aparte de Jesús con los Doce. Tercera predicción de la muerte-resurrección.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. *El camino* (v. 32), cf. 8,27; 9,33.34; 10,17.
2. *Jerusalén* (v. 32), cf. 3,8.22; 7,1.
3. *Desconcertados* (v. 32), cf. 1,27 (público de la sinagoga); 10,24 (los discípulos).
4. *Los que seguían* (v. 32), cf. 1,18; 2,14.15; 5,24; 6,1; 8,34; 9,38; 10,21.28.
5. *Sentían miedo* (v. 32), cf. 4,21; 5,15.33.36; 6,20,50; 9,32.
6. *Se llevó con él* (v. 32), cf. 4,36; 5,40; 9,2.
7. *Los Doce* (v. 32), cf. 3,14.16; 4,10; 6,7; 9,35.
8. *Se puso a decirles* (v. 32); "decir" en lugar de "enseñar", usado en las predicciones anteriores (8,31; 9,31).
9. *El Hijo del hombre* (v. 33), cf. 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.
10. *Va a ser entregado* (v. 33), primera entrega, que será seguida de una segunda.
11. *Sumos sacerdotes*, cf. 2; 8,31; *letrados*, cf. 1,22; 2,6.16; 3,22; 7,1.5; 8,31; 9,11.14 (v. 33).
12. *Lo condenarán a muerte* (v. 33), primera mención de la condena, cf. 8,31; 9,31.

13. *Lo entregarán a los paganos* (v. 33), segunda entrega, por parte de las autoridades judías; primera mención de los paganos con referencia a la pasión y muerte de Jesús.

14. *Se burlarán de él, le escupirán, lo azotarán* (v. 34), primera mención de los ultrajes.

LECTURA

Circunstancia

32a *Estaban en el camino, subiendo a Jerusalén. Jesús iba delante de ellos y estaban desconcertados; los que seguían sentían miedo.*

Continúa el itinerario de Jesús, ahora en su recta final hacia Jerusalén, el centro político y religioso del judaísmo, que aparece por primera vez como meta del camino[1]. «Subir a Jerusalén» era una fórmula estereotipada que se usaba, cualquiera que fuera el punto de partida geográfico, para indicar la ida a la ciudad santa y al templo[2]. Mc, sin embargo, al designar una vez más a la ciudad con su forma helenizada y no hebrea (nota fil.), la despoja de su carácter sacral[3]: Jerusalén es la ciudad en donde a Jesús le espera la muerte.

Jesús va en cabeza (*iba delante de ellos*), a cierta distancia, marcando el camino[4]. Va con resolución, dispuesto a enfrentarse a su destino y como animando a los suyos a ir tras él[5]. Con Jesús suben sus discípulos (*ellos*), incluidos en el plural inicial

[1] Cf. Pesch II 229. Légasse II 628: Deja Galilea, país abierto al extranjero, y va a Jerusalén, a su destino trágico. B. van Iersel, *Marco* 303: El narrador ha informado a sus lectores que Jesús se ha dirigido a Cesarea de Filipo (8,27), ha atravesado Galilea (9,30) y ha llegado a Judea, a la otra orilla del Jordán (10,1), pero no ha dicho a dónde se dirigía; ahora, por primera vez, señala que se encamina a Jerusalén.

[2] Cf. Lagrange 275; Schneider, *TWNT* I 517; Pesch II 229 nota 1; Gnilka II 111; González Ruiz 164: Légasse II 626 nota 3.

[3] Cf. Gnilka II 134s. No tiene esto en cuenta González Ruiz 163, cuando señala que, para el autor del evangelio, Jerusalén no es solamente una noción geográfica, sino también un concepto teológico.

[4] Gnilka II 111: El Jesús que camina delante y los que siguen sus pasos detrás de él son la representación gráfica de la idea del seguimiento; González Ruiz 164. Gundry 574: Jesús va delante de sus discípulos también en 14,28 y 16,7, pero en 10,32 va a la vista de ellos; en los otros dos casos, no. Pikaza, *Pan. casa, palabra* 299: Jesús les precede,

(*Estaban en el camino*), que han sido los protagonistas del episodio anterior (10,23-31)[6]; van con él, señal de compañía, pero con relación a ellos no se habla de seguimiento. Junto a los discípulos, se menciona un segundo grupo: *los que seguían*[7].

Se reconocen de nuevo los dos grupos de seguidores de Jesús que han ido apareciendo a lo largo del evangelio: los que proceden del judaísmo (llamados los discípulos o los Doce) y los que no provienen de él (que no tienen una denominación fija)[8]. La disposición de ánimo de cada grupo no es la misma: los discípulos *estaban desconcertados*[9]; "los que siguen"[10] *sentían miedo*[11]. El uso de dos verbos con matiz diferente (gr. *thambeô* y *phobeô*) confirma que se trata de dos grupos distintos[12].

La diferente reacción de los dos grupos se debe a las expectativas de cada uno de ellos. Los discípulos, que siguen pensando en el éxito que aguarda a Jesús como Mesías, manifiestan

abriendo un camino que sube hacia Jerusalén. Antes han bajado los escribas para vigilar a Jesús y condenarle (cf. 3,22; 7,1); ahora es él quien asciende, para presentar su proyecto mesiánico. Légasse II 227: Jesús les precede, simbolizando así el destino que aguarda a los futuros cristianos. Taylor 523 quiere asimilar la acción de adelantarse a una costumbre rabínica (el discípulo seguía al maestro a cierta distancia), cf. Strack-B. I 528; Kittel, *TWNT* I 213s; Pronzato, *Marcos* II 152. Pero nunca se dice de Jesús cuando va en compañía de los discípulos más que en esta particular ocasión.

[5] Cf. Lagrange 275; Schnackenburg, *Marcos* 2/2 109. Pronzato, *Marcos* II 152s: La expresión "les llevaba la delantera" puede tener aquí un significado marcadamente cristológico; indica decisión, conciencia, aceptación de la misión encomendada por el Padre. Gundry 570s: *proagô* muestra a Jesús apresurándose hacia el destino que ha predicho.

[6] A partir de 8,27, los discípulos están en el camino con Jesús.

[7] Gundry 573 y Légasse II 627, que consideran que *hoi de* indica cambio de sujeto (nota fil.), al no distinguir dos grupos, no son coherentes en su interpretación con lo que ellos mismos señalan. Pronzato, *Marcos* II 153: A pesar de que el versículo resulta misterioso, se indican, probablemente, dos grupos distintos.

[8] Cf. Lect., en los dos volúmenes anteriores de *El Evangelio de Marcos*, de 2,14.15; 3,31-35; 4,10-11.36; 7,14-17; 8,34; 9,25.36-37.38-39.42; 10,13-16.

[9] Pesch II 229, en la traducción del texto, interpreta *ethambounto* como "asustados": en el comentario, como "llenos de miedo". Prácticamente identifica esta reacción con la del grupo de "los que siguen".

[10] La expresión *hoi akolouthountes* sin complemento es ambigua: ¿siguen a Jesús o siguen su camino? Quizás se trate de una ambigüedad pretendida: no se puede seguir de verdad a Jesús sin seguir su camino. Para Pesch II 229 designa a peregrinos que lo acompañan hasta Jerusalén para celebrar allí la Pascua. Pero, como acertadamente señala Gundry 574, no se trata de la gente ordinaria, porque Mc, si hubiera querido distinguirla de aquellos que lo siguen regularmente, no la describiría como siguiendo a Jesús.

[11] Gundry 571 opina que el desconcierto y el miedo se deben a que no entienden la prisa de Jesús.

[12] Cf. Lagrange 275. En cambio, para Légasse II 628, los dos verbos son casi sinónimos.

el mismo estado de ánimo (*estaban desconcertados*) que mostraron en el episodio anterior (10,24), cuando Jesús anunció la dificultad que iban a tener los ricos para entrar en el reino de Dios (10,23). El desconcierto, por tanto, proviene de la falta de recursos de todo tipo (que proporciona el dinero) con la que Jesús se dirige a Jerusalén. En su deseo de triunfo, no comprenden cómo, desprovisto de esos medios, puede Jesús hacerse con el poder en la capital.

"Los que siguen", en cambio, que no tienen aspiraciones de poder, son conscientes del peligro que entraña la subida a Jerusalén y sienten miedo[13], pues, aunque no han oído las anteriores predicciones de la pasión y muerte de Jesús (8,31; 9,31), dirigidas sólo a los Doce / los discípulos, la segunda condición del seguimiento, que Jesús ha propuesto a los dos grupos, (8,34: "cargue con su cruz", Lect.), y su invitación a que estén dispuestos a dar la vida por él y por la buena noticia (8,35), les hace comprender que la subida a la capital va a representar una amenaza para él y los suyos. No se trata, por tanto, de gente enardecida por la perspectiva de llegar a Jerusalén con Jesús como líder. No muestran entusiasmo alguno ante la subida, sólo temor. Pero, a pesar del miedo, no por eso abandonan a Jesús. Ellos, como lo indica la denominación *los que seguían*, son para Mc los verdaderos seguidores de Jesús.

Es notable cómo Mc subraya en este pasaje la distinción entre los dos grupos, insinuando abiertamente que los discípulos no seguían a Jesús, mientras que el otro grupo sí. La falta de seguimiento de los discípulos quedará patente en los episodios que siguen.

[13] Cf. Gundry 573s: Tienen miedo porque no saben lo que puede pasar. H. Balz, *TWNT* IX 205 nota 106, estima, en cambio, que los discípulos y los que lo siguen tienen miedo porque el plan que Dios quiere realizar con la ayuda de Jesús es para ellos incomprensible; lo mismo, Pesch II 229s. Légasse II 628: El miedo no es aquí de buena ley; es signo de incomprensión y completa el cuadro negativo de los discípulos en Mc. Estos autores no distinguen entre los dos grupos que acompañan a Jesús.

Aparte de Jesús con los Doce
Tercera predicción de la muerte-resurrección

32b *Esta vez se llevó con él a los Doce y se puso a decirles lo que iba a sucederle.*

La última vez que Jesús tomó consigo a un grupo de seguidores fue antes de la escena de la transfiguración, cuando se llevó con él a Pedro, Santiago y Juan (9,2). Ahora (*Esta vez*) separa de los demás al grupo de los Doce (*se llevó con él a los Doce*), es decir, a los representantes del nuevo y definitivo Israel, incluidos a su vez en el círculo más amplio de los discípulos de Jesús procedentes del judaísmo[14]. En este momento en que emprenden la subida a Jerusalén, va a exponerles de nuevo lo que ya les ha anunciado, anteriormente, en dos ocasiones (8,31; 9,31): el trágico destino que aguarda al Hijo del hombre (*se puso a decirles lo que iba a sucederle*)[15].

Sin embargo, al contrario que en las dos predicciones anteriores, no usa Mc esta vez el verbo "enseñar" (8,31: "empezó a enseñarles"; 9,31: "iba enseñando a sus discípulos"), sino simplemente el verbo "decir" (*se puso a decirles*)[16]. "Enseñar" supone exponer algo que el discípulo debe asimilar y aplicar a su propia vida; en cambio, "decir" implica solamente información. Esta tercera predicción es, pues, informativa[17]. En ella anuncia Jesús, clara y detalladamente[18], la suerte que va a correr (*lo que iba a sucederle*).

33-34 *Mirad, estamos subiendo a Jerusalén, y el Hijo del hombre va a ser entregado a los sumos sacerdotes y a los letrados: lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos; se burlarán de él, le escupirán, lo azotarán y lo matarán, pero a los tres días resucitará.*

[14] Cf. Mateos, *Los Doce* §§ 203-206.

[15] Radermakers 240: Anuncio presentado como un inicio (*ērxato legein*), cf. *infra* 13,5a Lect.

[16] Una comparación de las tres predicciones en Mateos, *Los Doce* §§ 480-485.

[17] Cf. Mateos-Camacho, *El Hijo del hombre* 83s. Schnackenburg, *Marcos* 2/2 110: Ahora no se trata tanto de una instrucción (8,31; 9,31) cuanto de un descubrimiento de lo que de hecho sucedió y que se expondrá detalladamente en el relato de la Pasión.

[18] Lagrange 276: Los términos del anuncio son más claros que los de los dos anteriores.

Introducido con una llamada de atención (*Mirad*)[19], Jesús dirige a los Doce este tercer y definitivo anuncio de su pasión, que completa y desarrolla los dos anteriores (8,31; 9,31)[20]. Solamente en esta predicción se nombra a Jerusalén, se señala una doble entrega de Jesús (a las autoridades judías y a los paganos), se habla de su condena a muerte y se consignan los ultrajes y la violencia física que va a padecer antes de ella[21].

El hecho de que este anuncio vaya dirigido sólo a los Doce (v.32b) indica que el otro grupo de seguidores que también acompaña a Jesús en la subida a Jerusalén (v. 32a: *los que seguían*) no comparte las expectativas triunfalistas de ellos. Sus miembros no proceden del judaísmo oficial ni profesan sus ideales. Son los que han renunciado a la ambición de poder y han hecho suya la propuesta de Jesús de ser "último de todos y servidor de todos" (9,35).

Contrasta el plural inicial *estamos subiendo*, que asocia a Jesús al grupo de los Doce, que sube con él, con el destino que aguarda al Hijo del hombre. Se insinúa así que los Doce / los discípulos no van a correr en la capital la misma suerte que Jesús; es decir, que no van a ser capaces de seguirlo hasta el final[22].

Como en las predicciones anteriores (8,31; 9,31), también en ésta Jesús se autodesigna "el Hijo del hombre", pero esta denominación no tiene, como en aquéllas, valor inclusivo (Lect.); aquí se refiere sólo a Jesús, como él mismo lo afirma expresamente (10,32b: *se puso a decirles lo que iba a sucederle*) y lo confirman los minuciosos detalles sobre la Pasión que se incluyen en este dicho[23]. Se explica así que Mc no considere este anuncio como una enseñanza, sino como una información.

[19] Cf. Pesch II 230.

[20] Cf. Pikaza, *Marcos* 146.

[21] Gundry 574: El orden en que se citan los acontecimientos en 10,33 difiere en gran medida de lo que después se describe en el relato de la pasión: entrega a sumos sacerdotes, letrados y senadores (14,43-46, cf. 14,10), condena a muerte (14,64), escupir (14,65), entrega a los paganos (15,1), flagelación (15,15), de nuevo escupir (15,19), burla (15,20), crucifixión (15,27), nueva burla (15,31), muerte (15,37).

[22] Cf. Pikaza, *Pan, casa, palabra* 300.

[23] Sin embargo, no se excluye totalmente el sentido extensivo, porque, en su medida y circunstancia, un destino semejante al de Jesús puede aguardar a sus seguidores, cf. Mateos-Camacho, *El Hijo del hombre* 84.

Jesús describe con detalle lo que va a sucederle[24]. Señala, en primer lugar, que *va a ser entregado* a las autoridades judías (*a los sumos sacerdotes y a los letrados*). No especifica quién lo va a entregar, pero el lector de Mc ya conoce su identidad: Judas Iscariote (3,19).

En la primera predicción (8,31) se hablaba de que Jesús iba a ser rechazado por los tres grupos que componían el Sanedrín: los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados. En ésta, en cambio, entre los que condenan a muerte a Jesús no se menciona a "los senadores"[25], representantes de la aristocracia laica de Jerusalén y detentadores del poder económico. Aunque parecen ser los principales instigadores de la hostilidad hacia Jesús (en 8,31 se les nombra en cabeza), su omisión aquí posiblemente se deba a que Mc los considera el poder en la sombra. Cuando se trata de actuar directamente contra Jesús, lo hacen por medio de los otros dos grupos del Sanedrín: *los sumos sacerdotes*, máximos responsables del templo y del culto que se celebra en él, y *los letrados*, celosos intérpretes y custodios de la ley de Moisés y modelo de observancia. Son los exponentes de las dos realidades que constituyen el orgullo del pueblo judío, el templo y la Ley, quienes van a condenar a muerte al Mesías de Dios. Se perfila así el fracaso de la antigua alianza.

El término "condenarán" es nuevo respecto a los otros anuncios de la Pasión[26]. Jesús afirma que las autoridades judías no se desembarazarán de él de cualquier forma; habrá un proceso judicial y en él se determinarán claramente las responsabilidades[27].

Ni el sistema religioso judío ni el legal toleran la figura del Hombre pleno (*el Hijo del hombre*); no soportan su libertad, su rechazo de toda discriminación social y religiosa, su superación de la Ley, su universalismo, su tarea emancipadora con el pueblo. El mensaje y la actividad de Jesús encuentran en los

[24] B. van Iersel, *Marco* 303: La predicción es más detallada que las dos precedentes y contiene un cierto número de particulares que preludian cuanto será sucesivamente narrado en el relato de la pasión. Cf. Lagrange 276; Schweizer, *Marco* 230.

[25] Cf. Gnilka II 111; Gundry 574; Lamarche 253; Trocmé 272

[26] La condena a muerte explicita el rechazo (*apodokimasthênai*) de la primera predicción (8,31).

[27] Así Bonnard, *Mateo* 438; cf. Schniewind, *Matteo* 365; Gomá, *Mateo* II 301.

dirigentes judíos, deseosos de conservar sus privilegios y su dominio sobre el pueblo, una oposición total, que desembocará en su condena a muerte.

La mención de Jerusalén y del papel que van a desempeñar las autoridades judías mira directamente al nuevo Israel (= los Doce). Éste no puede ya sentirse atraído por el centro del judaísmo (Jerusalén), en donde Jesús va a encontrar la muerte; ni vinculado al templo, regido por la jerarquía sacerdotal (los sumos sacerdotes), enemiga de Jesús; ni tampoco a la Ley, en manos de intérpretes deshumanizados y rigoristas que han hecho de ella un absoluto (los letrados). Ante los acontecimientos que anuncia, Jesús espera que los Doce abandonen definitivamente sus ideales triunfalistas y rompan con una institución religiosa y legal que es capaz de llegar al asesinato para defender sus intereses, en contra de toda justicia. Los Doce deberían desligarse de un sistema que, al condenar a Jesús, va a hacer patente su traición a Dios.

Pero, además de anunciar que va a ser condenado a muerte por los dirigentes judíos, Jesús predice que éstos, a su vez, lo entregarán a los paganos[28], último vilipendio para un judío, quienes, después de escarnecerlo y flagelarlo, lo ejecutarán. Mc señala, por tanto, que los paganos actuarán por instigación de las autoridades judías[29].

En la predicción anterior (9,31) se decía que el Hijo del hombre había de ser entregado "a [ciertos] hombres"; ahora, con el doble "entregar", se especifica que esos hombres serán judíos y paganos[30]. Mc quiere así poner de relieve la responsabilidad de "todos" en la muerte de Jesús.

Por primera vez se describen los ultrajes y la violencia física que va a padecer Jesús antes de su muerte. Aquel que los discípulos consideran el glorioso Mesías (cf. 8,29), será objeto de mofa (*se burlarán de él*) y del máximo desprecio (*le escupirán*)

[28] Ernst II 485: La sorprendente evidencia conferida a los paganos al lado de las instancias hebreas puede indicar un estadio premarcano de reflexión, quizás judeo-cristiano.

[29] Gnilka II 110ss: El anuncio refleja una tendencia antijudía que proviene del mismo Mc.

[30] Cf. Trilling, *Mateo* II 184s.

y, después de ser castigado con el látigo (*lo azotarán*)[31], será ejecutado (*lo matarán*)[32].

Aunque no se precisa la clase de muerte que va sufrir[33], el hecho de que sean los paganos los ejecutores de la condena insinúa ya la crucifixión[34]. Un condenado a muerte por las autoridades judías y ejecutado por los paganos es la antítesis del Mesías esperado por Israel y de toda expectativa humana de un Salvador.

El panorama que traza Jesús en este anuncio no puede ser más trágico: las autoridades de Israel, por medio de lo paganos, le harán sufrir humillaciones y tormentos y conseguirán acabar con él. Pero, a pesar de todo, su fracaso histórico no será definitivo: *a los tres días resucitará*[35]. Si el propósito de los dirigentes es arrebatarle la vida, para borrar así definitivamente de la historia la memoria de Jesús, no se saldrán con la suya: la vida va a vencer a la muerte[36]. Ahí esta el triunfo del verdadero Mesías, no en derrotar por la fuerza a sus adversarios, imponiéndose sobre ellos, sino en demostrar con su resurrección que su camino de servicio y entrega a los demás desemboca en una vida nueva que va a durar para siempre[37].

[31] Gundry 574: *mastigoô* (cf. Jn 19,1), castigo que se podía dar en una sinagoga (Dt 25,2-3; Mt 10,17), en vez de *frugelloô* (15,15), latinismo, castigo infligido a los esclavos y a los que no eran ciudadanos romanos después de la condena a muerte; cf. Taylor 521; Pesch II 231.

[32] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 300: Para los gentiles "el camino mesiánico de Jesús carece de sentido. A los buenos enemigos se les admira y combate en fiera guerra. Pero Jesús no es digno de admiración. Como a esclavo sin honor hay que tratarle: como a enemigo despreciable hay que matarle".

[33] Schnackenburg, *Marcos* 2/2 111: Podría extrañar que no se mencione también el tipo de muerte (la crucifixión), pero, fuera de la historia de la Pasión, la Iglesia primitiva lo evita, quizás porque en su predicación muerte y resurrección se corresponden. Pronzato, *Marcos* II 154: En ninguna de las tres profecías de la Pasión se menciona la crucifixión: se habla sólo de muerte.

[34] Cf. Gundry 574s, quien además hace notar que la expresión *tois ethnesin* suena a modo de hablar judío. Para Trocmé 272 lo que cuenta no es ni el método de ejecución, ni su crueldad, ni su carácter degradante, sino el hecho mismo de la muerte, expresado con la ayuda del verbo más brutal, *apokteinô*.

[35] Ernst II 488: La resurrección al tercer día, como en las profecías precedentes (8,31; 9,31), confiere al acontecimiento de la Pasión su significado salvífico.

[36] B. van Iersel, *Marco* 303: La resurrección es el elemento más constante en las predicciones.

[37] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 300: "Precisamente allí donde todos matan a Jesús desvela Dios su señorío. No se impone a través de una victoria militar, sino resucitando al crucificado".

Al revés de las dos predicciones anteriores (cf. 8,32b-33; 9,32), tras este anuncio no se menciona la incredulidad o incomprensión de los discípulos[38]; lo que sigue la hará patente.

Hay que notar, además, que en este anuncio no aparece ninguna causalidad divina. El destino que aguarda a Jesús se debe a hombres enemigos del proyecto de Dios[39]. Ni siquiera el verbo "ser entregado" puede interpretarse como pasiva con agente divino, pues Mc deja bien claro que es Judas Iscariote el que entrega a Jesús a los sumos sacerdotes (cf. 14,10s.42)[40]. No en vano ha previsto el evangelista esta acción de Judas al nombrarlo en la lista de los Doce: "Judas Iscariote, el mismo que lo entregó" (3,19).

Otro punto que conviene resaltar es que, como en ningún otro pasaje, se acentúa el contraste entre la figura de "un hijo de hombre" de Dn 7,13 y "el Hijo del hombre" Jesús. Si aquél iba a triunfar y a recibir autoridad sobre todas las naciones (Dn 7,14), Jesús, en cambio, va a ser humillado y condenado a muerte por las autoridades judías y ejecutado por los paganos.

Las notables diferencias entre esta última predicción y las dos anteriores se deben, sin duda, al hecho de que los Doce / los discípulos, aferrados a la idea del Mesías davídico y al deseo de triunfo terreno, no reaccionaran favorablemente a los otros dos anuncios de la muerte-resurrección (cf. 8,32b-33; 9,32). Por eso, al emprender la subida a Jerusalén, que puede suscitar falsas esperanzas mesiánicas, Jesús quiere dar la última batalla contra esa mentalidad, para ver si los términos de la tercera predicción, mucho más detallada que las anteriores, hacen comprender por fin a los discípulos que su idea del Mesías y sus expectativas de éxito son erróneas. Sin embargo, los episodios siguientes pondrán de manifiesto que el propósito de Jesús se verá nuevamente frustrado.

[38] Cf. Schnackenburg, *Marcos* 2/2 111; Pronzato, *Marcos* II 154; Pesch II 229; Ernst II 488.

[39] Cf. Lamarche 254.

[40] Opina lo contrario Trocmé 272: La primera "entrega", enunciada en pasiva, es atribuida sin duda a Dios, incluso aunque Judas sea el agente (3,19). Lo mismo, Schnackenburg, *Marcos* 2/2 111s; Gnilka II 112; Ernst II 487.

II. Mc 10,35-41: *Ambición de Santiago y Juan*
(Mt 20,20-24)

[35]Se le acercaron Santiago y Juan, los dos hijos de Zebedeo, y le dijeron:

- Maestro, queremos que lo que te pidamos lo hagas por nosotros.

[36]Pero él les preguntó:

- ¿Qué queréis que haga por vosotros?

[37]Le contestaron ellos:

- Concédenos que nos sentemos uno a tu derecha y otro a tu izquierda el día de tu gloria.

[38]Jesús les replicó:

- No sabéis lo que pedís. ¿Sois capaces de pasar el trago que voy a pasar yo, o de ser sumergidos por las aguas que van a sumergirme a mí?

[39]Le contestaron:

- Somos capaces.

Entonces Jesús les dijo:

- El trago que voy a pasar yo, lo pasaréis, y las aguas que van a sumergirme a mí os sumergirán a vosotros; [40]pero el sentarse a mi derecha o a mi izquierda no está en mi mano concederlo más que a aquellos para quienes está preparado.

[41]Al enterarse, los otros diez dieron rienda suelta a su indignación contra Santiago y Juan.

NOTAS FILOLÓGICAS

35 *Se le acercaron* gr. *prosporeuontai autô*; *prosporeuomai*, "acercarse", "aproximarse", aparece sólo aquí en todo el NT, pero es frecuente en los LXX, cf. Lagrange 277; *prosporeuontai*, pres. histórico (lit. "se acercan").

los [dos] hijos, gr. *hoi [dyo] hyioi*, lectura bien atestiguada (cods. B C y algunas versiones coptas), que hace juego con el número "diez" en v. 41; la adición de "hijos" es semítica y latina, Blass § 162,1.

de Zebedeo, gr. *Zebedaiou*, cf. 1,19.20; 3,17 (siempre con mero genitivo); sólo en este vers. 35 aparece la forma larga *hoi [dyo] hyioi Zebedaiou*.

Maestro, gr. *didaskale*, cf. 9,38.

lo que te pidamos, gr. *ho ean aitêsômen se*, "cualquier cosa que te pidamos", en voz activa (cf. 6,22.23); en v. 38, en voz media (cf. 6,24.25), Robertson 805; Blass § 316/3. Gundry 577: La voz activa denota simple petición; la media, la intensifica como "suplicar" o como una propuesta de negocios; cf. Moulton I 160s; *DGENT* II 208-213.

queremos que, gr. *thelomen hina*; *hina* completivo, cf. 5,10.18; Robertson 933.994; Zerwick § 408. *thelô* con *hina* en 6,25; 9,30 y 10,35; Reiser 149s. Taylor 526: Construcción en la que *hina* con subjuntivo sustituye al infinitivo.

lo hagas por nosotros, gr. *poiêsês hêmin*.

36 *Pero*, gr. *de*, adversativo.

les preguntó, gr. *eipen autois*, "les dijo", traducido atendiendo al contexto.

¿Qué queréis que haga por vosotros?, gr. *ti thelete poiêsô hymin*, asíndeton entre los dos verbos, Robertson 430.994; dativo en lugar del acusat. ático, Blass § 157/2; futuro tras pregunta de duda o reflexión, Blass § 366/8; construcción con futuro en lugar de *ti thelete me poiêsai hymin*, Reiser 150. Según Gundry 577 la supresión del *hina* en la pregunta de Jesús agudiza la pregunta. Cods. א[c] B Ψ arm. añaden *me* antes de *poiêsô*, Taylor 526. Lagrange 277: La frase es poco correcta, *me* llevaría a *poiêsai*, como tienen ciertos mss. Para el giro, cf. 10,51; 14,12; 15,14. Cod. D omite *ti thelete* y hace decir a Jesús: *poiêsô hymin*, "lo haré por vosotros".

37 *Concédenos*, gr. *dos hêmin*.

que nos sentemos, gr. *hina... kathisômen*; *hina* completivo, cf. v. 35; Robertson 993; *kathizô*, incoativo de *kathêmai*; Taylor 526: *hina* + subjunt. como en v. 35.

uno a tu derecha, gr. *heis sou ek dexiôn* (por *ek dexiôn merôn*, "en la parte derecha"), cf. v. 40.

y otro a tu izquierda, gr. *kai heis ex aristerôn* (sólo aquí en Mc); *heis... heis*, en lugar de *heis... heteros*, cf. Robertson 750; según Black, *Approach* 108 y Moulton-Turner III 36, semitismo; cf. Maloney, *Semitic Interference* 156-59. Taylor 526: *aristeros* en gr. clás., LXX y papiros indica lo ominoso o lo que es de mal agüero, cf. 10,40; 15,27: *euônymos*.

el día de tu gloria, gr. *en tê doxê sou* (lit. "en tu gloria"); *doxa* "gloria, majestad, triunfo", cf. 8,38. En 12,23: *en tê anastasei*, "el día de la resurrección" o "en el estado de resurrección". Según Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* 1a, temporal: durante, o bien el plazo o momento en que algo sucede.

38 *les replicó*, gr. *eipen autois*, el contexto muestra que no se trata de una mera respuesta, sino de una réplica.

No sabéis lo que pedís, gr. *ouk oidate ti aiteisthe*, voz media: "lo que pedís para vosotros", cf. v. 35: *aitêsômen*; cf. Lagrange 278; Moulton I 160: Gundry 577.

¿sois capaces de?, gr. *dynasthe*, pres. ind. de *dunamai*, "poder", "ser capaz de"

pasar el trago que voy a pasar yo, gr. *piein to potêrion ho egô pinô*, lit. "beber la copa/cáliz que yo bebo". La copa es aquí imagen de una prueba dolorosa (Is 51,17.22; Jr 25,15; Ez 23,32s; Sal 75,9; Lam 4,21), por lo que se adopta una traducción idiomática; acusativo interno, Robertson 478, 485, 715, 717; Moulton-Turner III 245. Nótese la diferencia de tiempos: *piein*, aoristo, que describe la acción terminada, "beber hasta el fin"; *pinô*, presente, que puede indicar futuro próximo. Gundry 577: El presente de los verbos (*pinô, baptizomai*) tiene valor de futuro (cf. 9,31) y enfatiza la certeza y la cercanía del cumplimiento de la anterior predicción de la Pasión (10,33-34).

o de ser sumergidos por las aguas que van a sumergirme a mí?, gr. *ê to baptisma ho egô baptizomai baptisthênai*; lit. "¿o la inmersión/bautismo con la que yo soy sumergido/bautizado ser sumergidos/bautizados?". El bautismo o inmersión en un elemento, el agua, que destruye o ahoga la vida humana, es, en el caso de Jesús, figura de su muerte violenta, cf. Légasse II 636; "ser sumergido por las aguas" se utiliza, particularmente en los Salmos, como imagen de un grave peligro o amenaza de destrucción (Sal 18,5.17; 32,6; 42,8; 69,3.16; 124,4s, etc.). La traducción propuesta da el sentido destructor del que la traducción "bautizar" carece. Repetición enfática del pronombre *egô*.

Nótese el quiasmo: a) infinitivo (*piein*), b) objeto (*to potêrion*), con oración de relativo, b') objeto (*to baptisma*), con oración de relativo, a') infinitivo (*baptisthênai*), cf. Gundry 578.

39 *Somos capaces*, gr. *dynametha*.

40 *pero el sentarse a mi derecha o a mi izquierda*, gr. *to de kathisai ek dexiôn mou ê ex euônymôn*; *de* adversativo, Gundry 578; *to kathisai*, infinit. con el artículo neutro, cf. Robertson 1058.1065; *euônymos*, "de buen nombre", eufemismo para evitar el mal augurio que se atribuía a la izquierda.

no está en mi mano concederlo, gr. *ouk estin emon dounai*, lit. "no es mío/cosa mía darlo"; adjet. posesivo en posición predicativa, Blass § 285/7.

más que, gr. *alla*, por *ei mê*, "sino, excepto"; Moulton-Howard II 468; Black, 114; Moulton-Turner IV 13; Gundry 578; *DGENT* II 331s.

para quienes está preparado, gr. *hois hêtoimastai*; el relativo griego incluye en sí mismo el demostrativo (compresión); el antecedente de *hois* sería *toutôn* (cf. Robertson 721) o *toutois* (cf. Moulton-Turner III 324); *l.v.* de muchos minúsculos: *allois hêtoimastai* (¿marcionita?); otros, *dare vobis* (¿antiarriana?), Taylor 527. Cods. א* Ψ y otros añaden, siguiendo a Mt, *hypo tou Patros mou*; Θ y varios minúsculos leen *para tou Patros mou*, Taylor 528. Gundry 578 estima probable que la pasiva señale a Dios como el que prepara; lo mismo, Pronzato, *Marcos* II 162; Pesch II 245; Gnilka II 119; Ernst II 493s; Pikaza, *Pan, casa, palabra* 303; Légasse II 636s; Trocmé 273.

Nótese, con Gundry 578, el quiasmo entre los vv. 37-40: a) sentarse a derecha e izquierda; b) copa y bautismo; b') copa y bautismo; a') sentarse.

41 *al enterarse*, gr. *akousantes*, lit. "habiendo oído".

los otros diez, gr. *hoi deka*, lit. "los diez", que con "los dos" (v. 35) completan el número doce, cf. Blass § 265; la omisión de *alloi* es corriente en

griego, Blass § 480,1; el artículo indica que se trata del resto del grupo, Moulton-Turner III 178.

dieron rienda suelta a su indignación, gr. ***êrxanto aganaktein***, incoativo perifrástico en lexema estático, forma innecesaria, dado que el ingresivo de estado se expresa ordinariamente con el aoristo (cf. 10,14: ***êganaktêsen),*** pero que denota la manifestación exterior de la indignación, cf. Mateos, «Algunas notas» (II) 165s.

contra Santiago y Juan, gr. ***peri Iakôbou kai Iôannou***; ***peri*** + gent. indica el objeto sobre el que recae la acción, Blass § 229,2; Zorell *s.v.* I. El uso de ***peri*** en lugar de ***kata*** indica que los diez no estaban presentes en la escena anterior, Lagrange 280. La innecesaria repetición de los nombres de los dos hermanos forma inclusión con el inicio de la perícopa.

DELIMITACIÓN, CONTENIDO Y DIVISIÓN

La segunda perícopa (10,35-41) está claramente delimitada por la repetición de los nombres de Santiago y Juan al principio (v. 35) y al final (v. 41). En ella aparecen dos grupos separados: por una parte, los dos hermanos; por otra, los otros diez que, junto con ellos, forman "los Doce". En la perícopa siguiente (10,42-46a), Jesús instruye a todos juntos y desaparecen los nombres propios.

El relato muestra la ambición de los dos Zebedeos, manifestada en el contexto de la subida a Jerusalén, es decir, del desenlace de la vida y obra de Jesús. Sin darse por enterados del tercer anuncio de su muerte-resurrección (10,33-34), Santiago y Juan, que esperan la entronización como Mesías de Jesús en Jerusalén, quieren asegurarse los primeros puestos de gobierno en el futuro reino mesiánico y hacen a Jesús una petición en este sentido (v. 37).

Jesús, a su vez, les pregunta si están dispuestos a pasar por una prueba como la suya (v. 38). Ellos responden sin dilación que sí (v. 39a), pensando que se trata de las vicisitudes que precederán al triunfo final. Jesús, después de anunciarles que pasarán por esa prueba (v. 39b), no les promete la obtención de los primeros puestos: están ya reservados (v. 40).

Los otros diez, al enterarse de la pretensión de Santiago y Juan, reaccionan indignados (v. 41). La ambición de los dos hermanos provoca la escisión del grupo de los Doce. Es clara la conexión de esta temática con la de 9,33b-37 (cf. 9,34: "quién era el más grande") y sigue apareciendo la resistencia de los Doce / los discípulos a aceptar las exigencias de Jesús (9,35: "si uno quiere ser primero ha de ser último de todos y servidor de todos").

En la perícopa pueden distinguirse los siguientes momentos:

10,35-37: Petición de los Zebedeos a Jesús.
10,38-40: Respuesta de Jesús.
10,41: Reacción de los otros diez.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. *Se le acercaron* (v. 35), denota que no "están con Jesús" (cf. 3,14) y que se aproximan a él separándose del resto del grupo; en el texto griego

el verbo, que fuera de aquí no aparece en ningún otro lugar del NT, se encuentra en presente (lit. "se le acercan") (nota fil.).

2. *Santiago y Juan* (v. 35), cf. 1,19.29; 3,17; 5,37; 9,2; 10,35.41; en 9,38 se nombra sólo a Juan.

3. *Los dos hijos de Zebedeo* (v. 35), única vez que emplea Mc la fórmula larga: "hijo de", en lugar del simple genitivo (nota fil); cf. 1,19.20; 3,17.

4. *Maestro* (v. 35), en boca de discípulos, cf. 4,38; 9,38; 10,20.

5. Jesús no accede sin más a la petición de los Zebedeos (v. 36).

6. *Nos sentemos* (v. 37) indica un estado definitivo, sin plantearse los medios para alcanzarlo.

7. Para designar "la izquierda" pone Mc en boca de los Zebedeos un término griego (*aristeros*) de sentido desfavorable (v. 37); en cambio, el que pone en boca de Jesús para "izquierda" (v. 40: *euônymos*) etimológicamente tiene significado favorable (notas fil.).

8. Los Zebedeos atribuyen "la gloria" a Jesús (v. 37: *el día de tu gloria*, lit. "en tu gloria"). En los otros dos pasajes en que aparece el término "gloria" se trata de "la gloria de su Padre" (8,38) o bien "verán llegar al Hijo del hombre... con gran potencia y gloria" (13,24), sin que se afirme que ésta pertenece a Jesús.

9. La petición de los Zebedeos (v 37) muestra la ambición de ser "grandes" (9,34) y "primeros" (9,35), aunque Jesús había expuesto ya el modo de actuar necesario para ello: "hacerse último de todos y servidor de todos" (9,35).

10. *Pasar el trago*, lit. "beber la copa" (v. 38), metáfora para una prueba dolorosa (cf. Is 51,17.22; Jr 25,15; Ez 23,32s; Sal 75,9; Lam 4,21).

11. *Ser sumergido por las aguas*, lit. "ser inmerso/bautizado" (v. 38), metáfora para un grave peligro u amenaza (Sal 18,5.17; 32,6; 42,8; 69,3.16; 124, 4s).

12. La reacción indignada de *los otros diez* (v. 41) es indicio de que les mueve la misma ambición de los Zebedeos.

13. Se produce una escisión en el grupo de los Doce o nuevo Israel (v. 41), que recuerda el cisma de las diez tribus en el antiguo Israel (1Re 12).

LECTURA

Petición de los Zebedeos a Jesús

35 Se le acercaron Santiago y Juan, los dos hijos de Zebedeo, y le dijeron: «Maestro, queremos que lo que te pidamos lo hagas por nosotros».

No ha habido reacción de los Doce al tercer anuncio de la pasión, muerte y resurrección de Jesús (10,33-34) y, por la escena que comienza, queda patente que les ha resbalado[41]. De

[41] Schweizer, *Marco* 231: Como en 8,32ss y 9,33ss, al anuncio de la pasión siguen la incomprensión de los discípulos y la llamada al seguimiento. Ernst II 491: La perícopa

hecho, como después del segundo anuncio (9,31), se manifiesta también ahora la ambición del grupo (cf. 9,34)[42].

Los protagonistas del relato son los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan. Jesús ha recordado a los Doce que están subiendo a Jerusalén y les ha expuesto con detalle el trágico destino que le aguarda en esa ciudad (10,33-34). Pero sus palabras caen en saco roto. La subida a Jerusalén suscita en los Doce / los discípulos expectativas triunfalistas; piensan que Jesús se encamina a la capital para hacerse reconocer en ella como Mesías e iniciar su reinado mesiánico[43]. Por eso, urge aprovechar la ocasión antes que se adelanten otros. Los dos hermanos se separan del grupo para acercarse ellos solos a Jesús (*Se le acercaron*).

Para indicar la aproximación de los Zebedos a Jesús, usa Mc, por única vez, el verbo griego *prosporeuomai* ("acercarse") que no aparece en ningún otro lugar del NT (nota fil.). Con él, sin duda, quiere destacar que los Zebedeos, que como integrantes del grupo de los Doce deberían "estar con" Jesús (3,14), de hecho se encuentran, como el resto del grupo, separados de él, y que en la petición que van a hacerle no cuentan con los otros diez. Por otra parte, en el texto griego el verbo "acercarse" aparece en presente (lit. "se le acercan", cf. nota fil.), indicio de que la problemática que refleja este relato seguía vigente en la época de Mc.

Lo que los dos hermanos van a proponer a Jesús es algo personal, por eso evitan la presencia de los otros diez. El uso, por única vez en Mc, de la fórmula larga: *los... hijos de Zebedeo*, en lugar de "los de Zebedeo" (nota fil.)[44], subraya la dependencia del padre común, figura de la tradición y el autoritarismo, al que

ilustra la incomprensión de aquellos hombres que han tenido un papel particular al interior del grupo de discípulos. Pérez Herrero 113: La petición de los Zebedeos y la reacción subsiguiente de los restantes miembros del grupo de los Doce remiten a la situación de los discípulos tras el segundo anuncio de la Pasión (9,33-37); cf. Schnackenburg, *Marcos* 2/2 113.

[42] Pikaza *Marcos* 146: Los Zebedeos reaccionan frente al tercer anuncio manifestando sus deseos de poder.

[43] Gnilka II 116s: La incomprensión de los discípulos aumenta cuanto más se acercan a Jerusalén (cf. 9,33ss).

[44] Es la única vez que pone Mc la fórmula "hijo de X" después de un nombre propio; en los demás casos, se limita al simple genitivo: "el de Zebedeo" (1,19; 3,17), "el de Alfeo" (2,14; 3,18).

abandonaron físicamente (cf. 1,20 Lect.), y estrecha el vínculo entre los dos hermanos[45], mostrando que ambos siguen condicionados por la figura paterna[46]. La posición privilegiada que ellos buscan es semejante a la que, en la sociedad del tiempo, caracterizaba al padre de familia: el predominio que el padre tenía dentro de la familia es el que ellos quieren tener dentro de los Doce. Con su petición van a dejar claro su deseo de situarse por encima de los demás, de llegar a ser los "más grandes" (cf. 9,34). Les mueve una ambición desmedida que destaca sobre el resto del grupo.

Llaman a Jesús *Maestro*, insinuando que la petición que van a hacerle está en consonancia con lo que han aprendido de él. Sin embargo, ellos no aprenden de Jesús; lo que hacen es proyectar sobre él sus propias expectativas y deseos, haciendo caso omiso de toda enseñanza en contrario.

Exponen su petición en términos de exigencia (*queremos*)[47]. Sin ningún atenuante (por ej., "si es posible"), quieren que Jesús se ponga por entero a su disposición y les conceda lo que van a pedirle antes de exponérselo[48]. Su pretensión, realzada en el texto por la posición de la frase *lo que te pidamos*, situada antes de *lo hagas por nosotros*[49], muestra hasta qué punto los empujan la ambición y el deseo de sobrepasar a los demás.

El verbo *queremos* (gr. *thelomen*) recuerda el dicho de Jesús: "Si uno *quiere* (gr. *thelei*) ser primero, ha de ser último de todos y servidor de todos" (9,35; cf. 10,43s)[50]. Pero el "querer" de los Zebedeos va en dirección contraria.

36-37 *Pero él les preguntó: «¿Qué queréis que haga por vosotros?». Le contestaron ellos: «Concédenos que nos sentemos uno a tu derecha y otro a tu izquierda el día de tu gloria».*

[45] Cf. Pesch II 238.

[46] En consonancia con ella, Jesús los había caracterizado con el sobrenombre de "los Truenos", es decir, "los autoritarios" (3,17: lit. "hijos del Trueno", en paralelo con "hijos de Zebedeo", Lect.).

[47] Al contrario, Légasse II 633 nota 12: El verbo *thelein* no tiene aquí ninguna connotación autoritaria; equivale a "desear" y podría traducirse por "querríamos".

[48] Schackerbug, *Marcos* 2/2 114: Quieren obtener una especie de carta en blanco para su deseo todavía silenciado; cf. Pesch II 238s.

[49] Cf. Gundry 577.

[50] Cf. Gundry 577; van Iersel, *Marco* 303s.

Jesús no accede sin más a la petición, sino que les pregunta por el contenido de ésta (*¿Qué queréis que haga por vosotros?*)[51].

La respuesta de los Zebedeos delata sus aspiraciones (*Concédenos que nos sentemos...*). A pesar de la detallada predicción de Jesús sobre el trágico destino que le aguarda (10,33-34), los dos hermanos siguen pensando en el triunfo terreno[52]. Esperan que Jesús, al llegar a Jerusalén, ocupe el trono de Israel (*el día de tu gloria*)[53], y ambos, sin darse por enterados del anuncio anterior y adelantándose al resto del grupo, solicitan para ellos los primeros puestos *(a tu derecha y a tu izquierda)*[54] en el reino que imaginan[55]. Quieren ser "primeros", pero sin hacerse últimos (cf. 9,35; 10,31)[56].

Utilizan en su petición el verbo "sentarse", con el que expresan el deseo de llegar a un estado definitivo (*sentarnos*), pero

[51] Lagrange 277: Jesús deshace el artificio de los dos hermanos y los obliga a explicarse; cf. Pesch II 239; Gundry 577; Légasse II 633.

[52] Schnackenburg, *Marcos* 2/2 114: La petición apenas puede entenderse si no se supone que esperaban un reino mesiánico sobre la tierra. Camery-Hoggatt, *Irony* 161: Lo dos están movidos por ambiciones políticas. Pikaza *Marcos* 147: "*El maestro* les habla de entrega; *ellos* desean y planean la toma del poder". Lentzen-Deis 324: Parece que su petición se basa en una comprensión equivocada del anuncio de la pasión y resurrección y, en último término, de toda la misión de Jesús, que ellos asociaban con poderes terrenales.

[53] Schnackenburg, *Marcos* 2/2 113: Aspiran a ocupar los primeros puestos a derecha e izquierda de Jesús cuando sea entronizado como soberano. Lamarche 260: La subida hacia Jerusalén anunciaba para los dos hermanos la entronización de Jesús como rey mesiánico en la ciudad santa.

[54] Pesch II 240: A la derecha y a la izquierda están los *dynatoi* del rey (2Sam/2Re 16,16 LXX), son los puestos de honor (1/3Re 2,19; Esdr 4,29). Con *heis - heis* se indican los puestos, como en 15,27 con *hena- hena* se distinguirán las dos cruces colocadas a derecha e izquierda de Jesús. Gnilka II 117 nota 424: Los puestos a la derecha y a la izquierda son los lugares de honor; cf. Strack-B I 835s.

[55] Gundry 576: La petición subraya la ignorancia de la próxima Pasión y ayuda a señalar el principio de perícopa. Hay un paralelo con la protesta de Pedro tras la primera predicción (8,32) y con la discusión de los discípulos tras la segunda (9,34). Ernst II 491: Los hijos de Zebedeo querrían sentarse al lado de Jesús en los puestos de honor y gustar completamente ya ahora la gloria mesiánica. Lentzen-Deis 324: Santiago y Juan "imaginan el inicio del Reino de acuerdo con Dn 7,13-14 (cf. también los vv. 9-12: «se colocaban unos tronos»; el Hijo del hombre era esperado como juez y señor de un reino imperecedero al final de los tiempos). Los dos hermanos piden los puestos de honor al lado de Jesús en ese reino venidero".

[56] Radermakers 240: Piden un privilegio, no un servicio. Trocmé 272: Puesto que Jesús va a triunfar de la muerte y acceder a la gloria (cf. 8,38 y 13,26), ellos querrían, vista la antigüedad de su vocación (1,19-20), su elevado rango entre los Doce (3.17) y sus méritos como discípulos, que él les prometiera los asientos que están junto a su trono eterno. Quieren destacar sobre los otros y marcar su superioridad .

sin mencionar esfuerzo ni actividad. Pretenden alcanzar la meta, sin preguntarse por los medios para llegar a ella. No se ofrecen a Jesús para secundar su obra; piensan solamente en la gloria del éxito, que dan por descontado. El triunfo que aguardan se realizará sin obstáculos, al menos, no los prevén.

Para designar el triunfo final de Jesús, emplean la expresión *el día de tu gloria*. El término *gloria* (gr. *doxa*) aparece en Mc tres veces: en 8,38, donde se dice que la llegada del Hijo del hombre se realizará "con la gloria de su Padre"; en este pasaje, donde los Zebedeos hablan de la gloria de Jesús (*tu gloria*), y en 13,26, donde la gloria aparece como atributo del Hijo del hombre en su llegada ("con gran potencia y gloria").

En boca de Jesús, "la gloria" significa la posesión de la realeza divina (8,38 Lect.); en boca de los Zebedeos, de la realeza humana. Ellos la identifican con la entronización regia de Jesús a su llegada a Jerusalén[57].

Respuesta de Jesús

38-39a *Jesús les replicó: «No sabéis lo que pedís. ¿Sois capaces de pasar el trago que yo voy a pasar o de ser sumergidos por las aguas que van a sumergirme a mí?» Le contestaron: «Somos capaces».*

Jesús va a desengañarlos de su expectativa de triunfo. Les reprocha su ignorancia (*No sabéis lo que pedís*), que nace de la resistencia a aceptar sus palabras[58]. Por otra parte, su pregunta (*¿Sois capaces...?*) insinúa que lo que va a proponerles es difícil de asumir y expresa cierta duda sobre las posibilidades de am-

[57] Cf. Mateos, *Los Doce*, § 445. Lagrange 277: Los dos dicen: "en tu gloria". Parece, pues, que el anuncio de la pasión no ha hecho aún seria impresión en los discípulos; no sospechan su razón de ser en la obra mesiánica. Gundry 577: La referencia a "su gloria" tiene su origen en 8,38 (en la gloria de su Padre) y la transfiguración (9,2-8), porque lo han identificado con el Hijo del hombre y cambian la gloria del Padre con "su gloria". El mismo autor afirma (pág. 583) que, aparentemente, Santiago y Juan esperan que Jesús, como Mesías, restaure el reino de David cuando llegue a Jerusalén, antigua ciudad real, pero luego considera más probable que se trate de su llegada "con la gloria de su Padre" (8,38); así también Taylor 526; Pesch II 239; Gnilka II 117; van Iersel, *Marco* 304; Légasse II 634.

[58] Taylor 527: Santiago y Juan no entienden nada de lo que Jesús había enseñado sobre el sufrimiento del Mesías; sus pensamientos se mueven todavía en las creencias de su época.

bos[59]. En vez de hablar de la meta, como ellos han hecho (v. 37: "sentarnos a..."), les propone, para alcanzarla, la aceptación de una prueba como la suya[60], que se expresa mediante dos figuras: *pasar el trago* (lit. "beber la copa"), y *ser sumergidos por las aguas* (lit. "ser sumergido /inmerso /bautizado")[61].

La copa o cáliz tiene en el AT un doble sentido: puede ser figura de alegría (Sal 23,5; 116,13) o, como en este caso, de sufrimiento (Is 51,17.22; Jer 25,15-29; Ez 23,32-33; Sal 75,9; Lam 4,21)[62]. "Beber la copa" o, según la expresión idiomática española, "pasar el trago", alude a lo predicho por Jesús anteriormente sobre su pasión y muerte, pero bajo un aspecto particular, el de la aceptación de la prueba dolorosa y la voluntariedad de la entrega (voz activa: "beber")[63].

La segunda figura, "ser sumergido por las aguas", se expresa en griego con el verbo *baptizô*, "sumergir en el agua" o, si se prefiere, "bautizar por inmersión"[64]. Esta figura, como la anterior, se refiere también a la prueba por la que va a pasar Jesús, es

[59] Pesch II 241: La doble pregunta indaga sobre la capacidad y la fuerza de los discípulos de participar del destino de sufrimiento y de muerte de Jesús mismo. Gundry 577: Jesús, en su réplica, plantea lo contrario de la expectativa de los dos hermanos. En particular, la pregunta "¿sois capaces?" implica un destino y un peligro que ellos podrían rechazar.

[60] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 302: Ellos desean mandar con Jesús, para imponerse; Jesús les pregunta si pueden seguirle en su entrega, en donación de vida.

[61] B. van Iersel, *Marco* 304s: Jesús, usando el cáliz y el bautismo como símbolos de su pasión, pregunta a Santiago y a Juan si son capaces de arriesgarse a perder la vida por su causa.

[62] En ninguno de estos textos se habla de muerte, sólo de castigo y tribulación. La pregunta "¿sois capaces...?" indica ya un cáliz penoso de beber. Pesch II 241s y Gundry 584 notan el uso frecuente de "beber la copa" para sufrir un juicio divino; cf. Strack-B I 836s; Goppelt, *TWNT* VI 149-153; Pronzato, *Marcos* II 160. En Mc, el sentido metafórico de la copa está definido por la predicción de la pasión, que habla de sufrimiento sólo a manos humanas.

[63] Pesch II 243: La pregunta de Jesús presupone en él mismo la disponibilidad y la capacidad de asumir el sufrimiento y la muerte.

[64] Jesús habla de inmersión, como si debiera ser sumergido en un abismo de sufrimientos. La expresión no se encuentra literalmente en el AT, pero sí la imagen de las aguas que ponen en peligro u amenazan la existencia humana (Sal 18,5.17: "torrentes destructores me aterraban... Desde el cielo alargó la mano y me agarró para sacarme de las aguas caudalosas"; cf. 32,6; 42,8; 69,3.16; 124,4s; Job 22,11). Tampoco esta imagen denota la muerte. Lagrange 278 cita también Is 21,4: *hê anomia me baptizei*, "la iniquidad me sumerge". Pesch II 242: La paronomasia, el acusativo interno (bautismo), subraya el carácter metafórico de la inmersión. No hay alusión al bautismo ni a la eucaristía, pues ni el orden en que se mencionan "copa" e "inmersión" se corresponde con el de ellos, ni los sacramentos pueden llamarse una prueba dolorosa o un peligro para la vida; cf. Gnilka II 117s; Gundry 585. Sostiene lo contrario González Ruiz 166s.

decir, a su pasión y muerte, pero esta vez bajo el aspecto de la inevitabilidad; se trata de un trance al que se ve abocado (voz pasiva: "ser sumergido")[65].

Aunque en el caso de Jesús la prueba llegará hasta la muerte, ninguna de las dos figuras la incluye necesariamente[66]. De suyo, la primera (*pasar el trago*) designa una prueba costosa; la segunda (*ser sumergidos por las aguas*), una que pone en peligro la vida, sin especificar cuál es su límite.

Por consiguiente, en su réplica a los Zebedeos, Jesús los invita a que compartan su destino, proponiéndoles su muerte en la cruz como el modelo que deben hacer suyo los dos hermanos. Se trata, sin duda, de una formulación extrema. Su sentido no es que cada seguidor tenga necesariamente que morir como Jesús, sino que, según sus circunstancias, debe entregarse al máximo a su misión sin arredrarse por las pruebas a que se vea sometido y, en el caso límite, estar dispuesto a afrontar incluso la pérdida de la propia vida[67].

La pregunta de Jesús (*¿Sois capaces...?*) cuestiona, pues, la capacidad de Santiago y Juan de identificarse con él; es decir, de llegar en el seguimiento a una entrega tan generosa e incondicional como la suya. Sólo con esa disposición podrán estar junto a Jesús en "su gloria"[68].

La sorprendente respuesta de los Zebedeos (*Somos capaces*), inmediata y decidida[69], muestra que han tomado a la ligera la propuesta de Jesús, sin comprender el verdadero alcance de sus palabras[70]; no la relacionan con la predicción anterior de su

[65] La inevitabilidad había sido expresada antes en 8,32: "tiene que padecer mucho", y en 10,33: "será entregado".

[66] Gundry 584: "Copa" y "bautismo" no tienen necesariamente que incluir la muerte.

[67] Gnilka II 118: "Los discípulos aceptan copa y bautismo cuando están dispuestos a soportar tribulación y muerte en el seguimiento".

[68] Pesch II 243: El camino para participar de su gloria pasa por el sufrimiento. Pikaza, *Pan, casa, palabra* 302: "Frente a la *gloria* que buscan en él, Jesús quiere ofrecerles su camino, expresado en signos de cáliz y bautismo, vinculados ambos con su muerte".

[69] B. van Iersel, *Marco* 305: Con sorpresa del lector la respuesta no es negativa y ni siquiera dudosa, sino positiva y firme, como se podía esperar de dos discípulos conocidos como "los hijos del trueno".

[70] Ernst II 493: La tajante respuesta de los Zebedeos no es testimonio de "amor ardiente por su maestro" (así J. Schmid), sino, al contrario, de ceguera e incompresión.

pasión y muerte (10,32-34), que significaría el fracaso de todo lo que ellos esperan y desean. Cegados por la ambición, ven, sin duda, la prueba que Jesús les propone como condición para el triunfo terreno que aguardan: prueba dolorosa, pero pasajera; triunfo difícil, pero seguro. Con tal de alcanzar los puestos que ambicionan, están decididos a todo[71].

39b-40 *Entonces Jesús les dijo: «El trago que voy a pasar yo, lo pasaréis, y las aguas que van a sumergirme a mí os sumergirán a vosotros; pero el sentarse a mi derecha o a mi izquierda no está en mi mano concederlo más que a aquellos para quienes está preparado».*

Ante la rotunda afirmación de Santiago y Juan, Jesús les predice que pasarán por una prueba tan dura como la de él[72], pero no les vaticina una muerte como la suya o el martirio[73]. Teniendo en cuenta sus aspiraciones (v. 37), compartidas por el resto del grupo (como aparecerá en v. 41) y que van a dar pié a la severa advertencia de Jesús a los Doce que sigue a este relato (10,42-46a), no parece lógico interpretar sus palabras como una profecía que confirma la disponibilidad anterior de los hijos de Zebedeo al martirio (v. 39a: "Somos capaces") o como el anuncio de que, dada su disposición, compartirán el mismo destino que él[74]. Más bien, hay que interpretarlas como una declaración mediante la cual Jesús les asegura que la pasión y muerte que a él le aguarda constituirá también para ellos un trance difícil,

[71] Lagrange 278: Los dos hermanos hacen profesión de valentía; están dispuestos a merecer el honor que piden.

[72] Gundry 578s: La copa/trago y el bautismo/inmersión se mencionan en cabeza de frase, poniendo énfasis en la pasión como modelo para Santiago y Juan.

[73] Lagrange 278s: Se ha pensado que Jesús predecía el martirio de los dos hermanos. Pero las expresiones son vagas; nada obliga a concluir que se trata del martirio; cf. Taylor 527s; Pronzato, *Marcos* II 161; Légasse II 635.

[74] Para Lagrange 278, son la expresión de que Jesús acepta para el futuro el ofrecimiento de la entrega a la que los dos hermanos están dispuestos a llegar. Para Pesch II 244s, Jesús confirma que los hijos de Zebedeo serán capaces de pasar por un sufrimiento como el suyo y profetiza el martirio de éstos; se trata de un *vaticinium ex eventu*. Lo mismo Gnilka II 118: El anuncio a los hijos de Zebedeo de que participarán en la copa y en el bautismo de Jesús se entiende perfectamente desde el conocimiento de que, entre tanto, ambos hermanos habían padecido el martirio, aunque no se presupone que lo hubieran padecido simultáneamente; cf. Ernst II 493; Pikaza, *Pan, casa, palabra* 302; van Iersel, *Marco* 305; Trocmé 272s.

porque acabará con todas sus esperanzas de triunfo terreno y sus expectativas de gloria. Lo que para Jesús va a suponer una penosa prueba, lo será también para los Zebedeos, aunque en otro sentido.

En su respuesta a los Zebedeos, afirma Jesús que el "sentarse a su derecha o a su izquierda", es decir, la participación en su condición gloriosa definitiva (*sentarse*), no es algo que él pueda decidir a su antojo (*no está en mi mano concederlo*); los puestos más cercanos a él tienen ya unos destinatarios y sólo a ellos se los puede ofrecer (*más que aquellos para quienes está preparado*)[75]. Son los puestos que Dios tiene reservados[76] a cuantos, al llegar el momento de la prueba, respondan, por amor a la humanidad, con una entrega como la de Jesús. Estos puestos, por tanto, no están preparados por designio arbitrario de Dios[77], sino destinados a todos los que acepten la invitación de Jesús a compartir su destino (v. 38: "beber su copa" y "ser sumergido por las mismas aguas que él"). Ocupar esos puestos no depende, pues, de Dios o de Jesús, sino de los seguidores mismos; son ellos los que deben ponerse al lado de Jesús, asociándose a su entrega, para que él, a su vez, los haga partícipes de su realeza.

Ahora bien, en el decurso de los acontecimientos será la cruz el lugar donde se proclame la realeza de Jesús (15,26: "el Rey de los judíos"), y los puestos a su derecha y a su izquierda corresponderán de hecho a los dos crucificados con él (15,27). Estos son los puestos que, simbólicamente, deberán ocupar sus seguidores[78]; por eso, a todos ellos les propone Jesús, como una de las condiciones para el seguimiento, que carguen con la cruz

[75] Ernst II 494: Difícilmente (como pretende E. Lohmeyer) la respuesta de Jesús puede entenderse como afirmación de la prioridad de Pedro y rechazo de la pretensión de los hijos del Zebedeo por parte de la primitiva comunidad cristiana.

[76] El perf. ind. pas. *hêtoimastai* puede considerarse como una "pasiva divina o teológica" (nota fil.).

[77] Para Lagrange 280, *hois êtoimastai* indica predestinación; según él, hay que sobreentender *dothêsetai*. Pesch II 245s piensa que es una predestinación reservada a la majestad de Dios. Al contrario, Taylor 527: "Reservado" no implica necesariamente predestinación, sólo que el Padre los adjudica conforme a su designio.

[78] B. Iersel, *Marco* 305s: La escena muestra qué significa querer estar próximo a Jesús, como desean Santiago y Juan.

(8,34). En otras palabras, para estar a su lado en la gloria hay que estarlo antes en la cruz; la mayor o menor cercanía respecto a él dependerá de cómo han pasado la prueba decisiva.

Pero los puestos más próximos a Jesús no son exclusivos de nadie; no hay dos privilegiados entre sus seguidores que vayan a estar más cerca de él. Lo mismo que todos pueden ser primeros si se hacen últimos y servidores de todos (9,35; 10,31), así también todos, incluidos Santiago y Juan, por su entrega, pueden estar al lado de Jesús en su estado glorioso definitivo.

Nótese que, para nombrar a "la izquierda", Mc no pone en boca de Jesús la palabra que antes habían empleado los Zebedeos: en lugar de *ex aristerôn* (v. 37), denominación que en el lenguaje ordinario tenía sentido peyorativo, de mal agüero ("a la siniestra"), usa *ex euônymôn* (lit. "a la de buen nombre o augurio"), con el mismo significado, pero cambiando la connotación peyorativa por otra favorable[79]. Indica así Mc que no hay prioridad o jerarquía entre los dos puestos, que no hay uno mejor que otro; los dos son iguales y ambos son figura de la plena comunión con Jesús en su gloria[80].

Como puede apreciarse, las palabras de Jesús a Santiago y Juan constituyen en el fondo una invitación, dirigida también a todos sus seguidores: esforzaos por seguirme en la prueba, porque todo está preparado para que compartáis mi gloria.

Reacción de los otros diez

41 *Al enterarse, los otros diez dieron rienda suelta a su indignación contra Santiago y Juan.*

[79] Gundry 578: *euônymos*, "el bien nombrado", "el lado de la suerte", significaba en realidad, por inversión eufemística, "el lado de la mala suerte" (cf. 15,27). Sin embargo, al usarlo Jesús en lugar de *aristeros*, parece querer evitar el sentido peyorativo.

[80] Mt 20,21.23 no hace la distinción de Mc entre *aristerôn* y *euônymôn*; tanto en boca de los Zebedeos como en la de Jesús utiliza el segundo término; éste aparece igualmente en 27,38, a propósito de los crucificados con Jesús. Lc, que omite la petición de los Zebedeos a Jesús, utiliza para los crucificados con él los términos *dexiôn - aristerôn* (23,33). Jn, por su parte, evita los dos términos para los crucificados y expresa solamente que estaban a un lado y al otro de Jesús (19,18: *enteuthen kai enteuthen*).

Como Santiago y Juan se habían acercado a Jesús para exponerle su pretensión, separándose del resto del grupo, los otros diez no han estado presentes en el momento de la petición[81], pero se enteran de ella (*Al enterarse*)[82] y reaccionan con ostensible indignación (*dieron rienda suelta a su indignación*)[83]. La pretensión de los Zebedeos de asegurarse los primeros puestos en el futuro reino mesiánico que todos esperan, supone para los otros diez un duro golpe a sus ambiciones personales: también ellos aspiran a lo mismo[84]. De ahí, su reacción[85].

En consecuencia, el deseo de poder y gloria de los dos hermanos hace estallar la indignación de los otros diez y crea división en el grupo. La mención de "los diez", por oposición a "los dos" (v. 35), recuerda el cisma de las tribus del antiguo Israel (1Re 12). Como antaño, también ahora la ambición de algunos rompe la unidad del nuevo Israel[86]. Pero esa ambición es común a todos.

[81] Así lo indica el uso de la preposición *peri* en lugar de *kata* (nota fil.).

[82] El texto no señala cómo los diez llegan a enterarse de la petición de los Zebedeos. Se trata de una cuestión que, para Mc, carece del más mínimo interés.

[83] Gnilka II 119: Se describe la reacción con un término griego (*aganaktein*) que designa la rabia que se manifiesta de palabra y de obra.

[84] Pikaza *Marcos* 147: La ansias de poder de los Zebedeos no los diferencia del resto de los Doce, todo lo contrario: unos y otros están movidos por la misma ambición; cf. van Iersel, *Marco* 306. Trocmé 273. Que todos aspiran a lo mismo lo pondrá de manifiesto la instrucción que sigue (10,42-44).

[85] Lagrange 280: Los otros diez tenían que estar satisfechos de la respuesta de Jesús, pero les irrita la pretensión de los dos hermanos y expresan entre ellos su descontento. Gundry 579: La indignación de los otros puede implicar que comparten la ambición y la ignorancia de Santiago y Juan. Pikaza, *Marcos* 147: Los diez se indignan porque pretenden lo mismo.

[86] Cf. Pikaza, *Marcos* 147.

III. Mc 10,42-46a: *Centro. Instrucción de Jesús: el servicio*

(Mt 20,25-28; Lc 22,24-27)

[42]Convocándolos, Jesús les dijo:

- Sabéis que los que figuran como jefes de las naciones las dominan, y que sus grandes les imponen su autoridad. [43]No ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que quiera hacerse grande entre vosotros tiene que ser servidor vuestro, [44]y el que quiera entre vosotros ser primero tiene que ser esclavo de todos; [45]porque tampoco el Hijo del hombre ha venido para ser servido, sino para servir y para dar la vida en rescate por todos.

[46a] Y llegaron a Jericó.

NOTAS FILOLÓGICAS

42 *Convocándolos*, gr. *proskalesamenos*, "llamándolos hacia sí", cf. 3,13.23; 6,7; 7,14; 8,1.34. Sobre *proskaleô*, véase en el vol. I la not. fil. correspondiente a Mc 3,13.

les dijo, gr. *legei autois*, pres. histórico.

los que figuran como jefes de las naciones, gr. *hoi dokountes arkhein tôn ethnôn*. El punto de vista supuesto por *dokeô* es exterior al sujeto, es el de los que lo observan; de ahí la traducción "los que figuran como", a la luz pública; por consiguiente, *hoy dokountes* no significa "los que parecen gobernar"; denota reconocimiento basado en hechos: "los que son reconocidos como gobernantes de las naciones", cf. Gundry 579; podría también traducirse "los reconocidos como jefes/gobernantes". Taylor 530 ve un matiz de ironía en esta designación; cf. Légasse II 638, quien cita a Platón, *Gorgias* 472a; Plutarco, *Arístides* 1 y *Aratos* 43, también con *arkhein*.

como jefes, gr. *arkhein*, "regir, mandar, gobernar" (única vez en Mc en voz activa; cf. 3,22: *ho arkhôn*, el jefe"); *arkhô* con genitivo, Robertson 510; Blass § 177,1; lo mismo a continuación *katakyrieuô* y *katexousiazô*.

las naciones, gr. *tôn ethnôn*, referido a las naciones paganas, cf. 10,33.

las dominan, gr. *katakyrieuousin autôn* (sólo aquí en Mc). Según Taylor 530, *katakyrieuô* (Mt 20,25; Hch 19,16; 1Pe 5,3) significa "ejercer un dominio completo sobre".

sus grandes, gr. *hoi megaloi autôn*; Légasse II 639 n.49: *megaloi*, con el sentido de "príncipes", "nobles" o "cortesanos", es raro en los LXX y falta en griego profano.

les imponen su autoridad, gr. ***katexousiazousin autôn*** (sólo aquí y en Mt 20,25; Lc 22,25: *exousiazô).* Según Gundry 579, *katexousiazô* fuera del NT sugiere conquista por la violencia.

43 *No ha de ser así entre vosotros,* gr. *oukh houtôs de estin en hymin*; nótese la sucesión de partículas: *de, alla* (v. 43), *kai* (v. 44), *kai gar* (v. 45). cf. Reiser 160s.

ha de ser, gr. *estin*; las pautas de conducta enumeradas a continuación por Jesús indican que el presente tiene sentido de futuro, cf. Blass § 362,1. Los cods. A y C, muchos mss. minúsculos y versiones cambian el presente *estin* por el futuro *estai,* cf. Taylor 531.

al contrario, gr. *alla,* que aquí denota oposición excluyente, cf. *DGENT* II 339ss; Légasse II 639.

el que quiera, gr. *hos an thelê,* cf 9,35: *ei tis thelê*; sentido condicional, cf. Beyer, *Semitische Syntax* I 166.

hacerse grande, gr. *megas genesthai*; *megas* antes del verbo, como *prôtos* en 9,35. Para Gundry 580, el paralelo con *prôtos* (v. 44) le da el sentido de "el más grande", pero, dado el uso de *sus grandes* en v. 42, no es probable que, por semitismo, *megas* tenga aquí sentido superlativo; al contrario, Lagrange 281 y Légasse II 639 n.53.

tiene que ser, gr. *estai*, futuro yusivo (cf. Lc 22,26: *ginesthô).* Moulton-Howard II 458. Para Gundry 580 se trata de un futuro "predictivo".

servidor vuestro, gr. *hymôn diakonos,* cf. 9,35.

44 *el que quiera,* gr. *hos an thelê,* cf. v. 43.

ser primero, gr. *einai prôtos,* cf. 9,35; 10,31.

tiene que ser, gr. *estai,* futuro yusivo, como en v. 43.

esclavo de todos, gr. *pantôn doulos* (primera vez que aparece este término, cf. 12,2.4; 13,34, 14,47); *doulos,* "esclavo/siervo", distinto de *diakonos,* "servidor, sirviente" (9,35; 10,43), y de *misthôtos,* "asalariado, jornalero" (1,20). Aquí, por alusión a los regímenes paganos de los que ha hablado Jesús (v. 42) y por contraste con *protos,* habría que tomarlo en su sentido más fuerte, el de "esclavo", es decir, el que dentro de la escala social está situado en el nivel más bajo.

Nótese el quiasmo entre los vv. 43 y 44: a) *megas,* b) *genesthai,* c) *en hymin,* c') *en hymin,* b') *einai,* a') *prôtos,* cf. Gundry 581.

45 *porque tampoco,* gr. *kai gar* (en frase negativa): *kai,* "también", más negación, equivale a "tampoco", cf. Rom 15,3; lo más frecuente es que las partículas conserven su valor independiente, cf. Blass 452,3; *gar* es explicativo de lo indicado anteriormente, Thrall, *Greek Particles* 46. Taylor 531: *kai gar* significa *etenim* o, probablemente, *nam etiam,* que es más enfático (vg: *nam et*).

el Hijo del hombre, gr. *ho hyios tou anthrôpou,* cf. 10,33.35.

para ser servido, gr. *diakonêthênai* (cf. v. 43: *diakonos)*: Voz pasiva de un verbo cuyo complemento de persona, construido en activa con dativo o genitivo, pasa a ser sujeto de la voz pasiva (cf. Mt 2,12: *khrêmatisthentes*; Hch 6,3: *martyroumenous*; 19,40: *egkaleisthai*; Heb 13,16: *euaresteitai),* Ro-

bertson 8,15; Moulton-Turner III 57; Blass § 312,1; la pasiva tiene el sentido de "dejarse/hacerse servir", Blass § 314.

sino para servir, gr. *alla diakonein*; *alla*, adversativa fuerte, cf. Gundry 580; *DGENT* II 339ss.

dar su vida, gr. *dounai tên psykhên autou*: Según F. Büchsel, *TWNT* IV 343, *dounai ten psykhen autou* ha de ser considerado como una perífrasis por *dounai heauton*; equivale a *tithemi ten psykhen* (Jn 10,11.15.17); se refiere a la muerte de Jesús de la que se hace resaltar su entrega, su libre voluntad. Para Maloney, *Semitic Interference* 118.120, la expresión de Mc es equivalente a la de 1Tim 2,6: *ho dous heauton*. En cambio, para Moulton I 87, es más verosímil que en 1Tim 2,6 *heauton* haya sido equiparado a *tên psykhên autou* que no que en Mc 10,45 *psykhê* haya sido vaciado de sentido.

rescate, gr. *lytron* (sólo aquí y en Mt 20,28; 1Tim 2,6: *antilytron)*. Aunque en la koiné el término significaba el precio pagado para liberar esclavos, en contexto bíblico pierde la idea de precio pagado a alguien, adquiriendo el sentido de "liberación, emancipación", basado en la experiencia de la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto, Robertson 572-574; Taylor 531.

por, gr. *anti* (sólo aquí en Mc), "en lugar de, en vez de, en favor de, por"; el contexto favorece la traducción "en favor de" o "por" (cf. 1Tim 2,6: *antilytron hyper),* Robertson 572-574; Zerwick § 91; Blass 208,3. Moule, *Idiom* 71, opta por el significado "en lugar de", pero, según Robertson 573, este significado ocurre cuando dos sustantivos que se oponen entre sí son equivalentes y pueden ser cambiados uno por otro (cf. Mt 5,38; Lc 11,11; Rom 12,17; 1Cor 11,15; 1Tes 5,15; 1Pe 3,9); compárense 10,45: *lytron anti pollôn* y 14,24: *to haima... to ekkhynnomenon hyper pollôn*. Lagrange 283: *anti*, preposición casi desaparecida, elegida a propósito, significa más que *hyper*: Jesús ha pagado lo que cada uno debería haber pagado, ha dado su vida para rescatar a otros. Así Taylor 532: *anti* no sólo indica que muchos se benefician del acto de la liberación, sino que reciben lo que ellos no pueden realizar; cf. 8,37: *antallagma,* compensación que un hombre no puede dar por sí mismo; cf. Büchsel, *TWNT* IV 343.

todos, gr. *pollôn,* en el sentido de una totalidad discreta, como en 10,31; cf. Lagrange 283; Büchsel, *TWNT* IV 343: en base al uso lingüístico semítico, *hoi polloi* puede significar la totalidad de que se habla, de modo que equivale a *pantes*; *anti pollôn* va con *lytron,* no con *dounai*; la entrega de sí mismo es el medio de liberación que la multitud no puede realizar por sí misma; cf. Taylor 532.

46a *Y llegaron a Jericó, gr. kai erkhontai eis Ierikhô*, pres. histórico. Cod. D: *erkhetai*.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

La intención de Jesús al proponer la tercera predicción ha fracasado por completo. La reacción de los Zebedeos, que aspiraban a ocupar los primeros puestos en el reino mesiánico, ha puesto de manifiesto la total incomprensión del grupo respecto al proyecto de Jesús. De ahí que éste vuelva a

atacar la idea de los Doce / los discípulos desde otro punto de vista. Ellos conciben un reino mesiánico autoritario y jerárquico, en todo semejante a los regímenes despóticos que rigen la sociedad. Jesús les muestra la clase de comunidad humana que él pretende fundar: una comunidad donde no exista el dominio del hombre sobre el hombre, una comunidad de iguales donde el amor se manifiesta por el servicio mutuo; pero, al mismo tiempo, una comunidad volcada en la acción en favor de la humanidad oprimida.

Él mismo, en cuanto Hijo del hombre u Hombre pleno, pone su conducta y su entrega como modelo para sus seguidores.

La perícopa presenta dos momentos:
10,42-45: Advertencia de Jesús a los Doce.
10,46a: Llegada a Jericó.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. *Convocándolos* (v.42), verbo que denota en el convocante una *exousia* o autoridad sobre los convocados (cf. 3,13.23; 6,7; 7,14; 8,1.34; 10,42; 12,43; 15,44) e insinúa la distancia entre éstos y Jesús.
2. *Les dijo* (v. 42), pres. histórico (lit. "les dice").
3. *Llegaron* (v. 46a), pres. histórico (lit. "llegan").

LECTURA

Advertencia de Jesús a los Doce

42 *Convocándolos, Jesús les dijo: «Sabéis que los que figuran como jefes de las naciones las dominan, y que sus grandes les imponen su autoridad».*

Ante la reacción que suscita en los diez el deseo de Santiago y Juan de ocupar los primeros puestos en el futuro reino mesiánico, Jesús los convoca (*Convocándolos*). El texto griego parece indicar que los convocados son los diez que estaban ausentes y que habían mostrado su indignación por la pretensión de Santiago y Juan (v. 41)[87]. En cualquier caso, las palabras de Jesús se dirigen al grupo entero[88], porque todo él participa de la misma

[87] Cf. Pesch II 247. Para Pronzato, *Marcos* II 159, la lección severa de Jesús (vv. 42-45) está dirigida esencialmente a los "diez" más que a los dos hermanos.

[88] Gundry 579: "Los convocó", probablemente a los diez, pues Santiago y Juan podían estar aún con Jesús, pero habla a los Doce; cf. Lagrange 280; Gnilka II 119. B. van Iersel, *Marco*, 306: Jesús aprovecha la ocasión para instruir a sus discípulos, incluidos Santiago y Juan.

mentalidad de los dos hijos de Zebedeo y está movido por la misma ambición que éstos.

"Convocar" o "llamar a sí" supone en el convocante una *exousia* o autoridad para hacer comparecer a los convocados; en el caso de Jesús, se trata de la autoridad del Espíritu (cf. not. fil.). Con este verbo el texto insinúa que existe una distancia entre los convocados y el propio Jesús. No se trata de una distancia física, sino ideológica: las expectativas mesiánicas de los Doce y sus aspiraciones no coinciden con las de Jesús. La convocación se convierte, pues, en una invitación a que los Doce se aproximen a Jesús, es decir, a que rompan la distancia figurada que los separa de él.

La instrucción que sigue (*les dijo...*) se formula en griego en presente histórico (lit. "les dice"). Señala así Mc la actualidad en su época de la enseñanza de Jesús y de la problemática que aborda. En sus palabras, Jesús parte de un dato sobradamente conocido por los Doce (*sabéis*)[89]: en los pueblos paganos (*las naciones*)[90] el poder existente es tiránico y opresor. Los gobernantes paganos son unos déspotas (*los que figuran como jefes de las naciones las dominan*)[91] y la aristocracia, creada por ellos (*sus grandes*) y al servicio de sus intereses, abusa de su poder sobre el pueblo (*les imponen su autoridad*)[92]. Los dos verbos que describen el comportamiento de los *jefes de las naciones* y de *sus grandes*, "dominar" e "imponer su autoridad", expresan una opinión claramente desfavorable sobre el modo como se ejerce entre los pueblos paganos la acción de gobierno[93].

[89] B. van Iersel, *Marco*, 306: Fijándose en aquello que todos conocen por experiencia personal o por observación directa, describe en primer lugar los efectos del principio de dominio y supremacía que informa las relaciones entre gobernantes y súbditos.

[90] En el NT, *ta ethnê*, siguiendo a los LXX, designa siempre a los pueblos no judíos: cf. Légasse II 629.638.

[91] Según Lagrange 281 y Gnilka II 119, los gobernantes son llamados *hoi dokountes* porque su poder es aparente, ya que en realidad el verdadero poder pertenece a Dios. Para Pesch II 247, mediante la expresión *hoi dokountes arkhein* los señores de los pueblos vienen presentados con despego o desdén.

[92] Lagrange 281: Los grandes, es decir los cortesanos de esos potentados, ejercen la autoridad arbitrariamente.

[93] Reploh, *Markus* 165: En los dos verbos usados por Mc, *katakyrieuô* y *katexousiazô*, resuenan "la violencia, el abuso, el egoísmo de los dominadores, que no aspiran en primer lugar al bien de sus pueblos, sino a aumentar su poder a costa de éstos"; cf. Pesch II 247s; Gnilka II 119.

Con esta apelación a los regímenes paganos, insinúa Jesús que tanto los Zebedeos, que han pretendido asegurarse los primeros puestos en el reino mesiánico que imaginan, como los otros diez, que también aspiran a lo mismo, intentan reproducir (aunque basándose en razones más de índole religiosas que políticas) el modo como en la sociedad pagana se ejerce el poder. Conciben a Jesús como un Mesías dominador, al estilo de los "jefes de las naciones", y ellos, a su vez, desearían desempeñar el papel de "los grandes" y gozar de su autoridad y de su prestigio social. En realidad, pretenden instaurar en nombre de Dios, con Jesús a la cabeza, un régimen como el de los paganos, a pesar de conocer bien (*sabéis*) los efectos perniciosos que tiene sobre el pueblo.

43 *«No ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que quiera hacerse grande entre vosotros tiene que ser servidor vuestro»*

En la severa advertencia que sigue, Jesús establece la radical oposición (*al contrario*) entre el sistema opresor que rige los pueblos paganos y el tipo de relación que debe existir entre los suyos (*No ha de ser así entre vosotros*)[94]. Pone así de relieve el contrate de su comunidad (primicia de la nueva sociedad humana o reino de Dios) con una organización social, como la pagana, basada en la tiranía y el despotismo de gobernantes y aristócratas.

La primera parte del aviso (*el que quiera hacerse grande...*) atañe a las relaciones intracomunitarias (*entre vosotros... servidor vuestro*)[95] y excluye terminantemente de ellas todo dominio de unos sobre otros. En la comunidad de Jesús la grandeza no se mide por los patrones que rigen la sociedad; no viene determinada, como en ella, por el poder que uno tenga, por el puesto que ocupe en la escala social o por los títulos de prestigio que ostente. Para Jesús, la verdadera grandeza es la que confiere el servicio[96]. No es el poder, ni el rango, ni los títulos lo

[94] B. van Iersel, *Marco*, 306: Jesús declara que el principio que debe informar las relaciones al interior de su movimiento es diametralmente opuesto.

[95] Gundry 580: Se trata de la relación de los Doce entre ellos mismos.

[96] Beyer, *TWNT* II 88-93: En el griego profano *diakonos* designa a "aquel que sirve la mesa"; aquí, como en otros textos del NT (Mt 20,26; 23,11; Mc 9,35, etc.), "el que sirve a su prójimo".

que engrandece al ser humano, sino su disponibilidad y entrega a los otros. Por eso, la única grandeza a la que han de aspirar sus discípulos (*el que quiera hacerse grande*) es la del servicio mutuo (*tiene que ser servidor vuestro*); entre ellos no debería existir otra ambición que ésa.

Ahora bien, el servicio o diakonía que propone Jesús a los suyos y que, según él, los hará "grandes" no es el que se presta de manera forzosa, obligado por las circunstancias y porque no queda más remedio, sino el que se realiza de forma voluntaria, el que nace del interés y la preocupación por el otro, de la disposición a ayudarle en todo lo que necesite, del deseo de buscar siempre su bien y su realización; en definitiva, del amor[97]. Servir por obligación humilla; servir por amor enaltece.

El servicio que los discípulos han de prestarse entre sí constituye una exigencia[98], que deriva del hecho mismo de ser seguidores de Jesús, y comporta un quehacer, una tarea, un ejercicio continuo de amor al prójimo que, cuanto más noble y desinteresado sea, más engrandece al ser humano[99]. A ese quehacer y a ese engrandecimiento es al que invita Jesús. En su comunidad todos han de ser servidores, todos han de estar al servicio los unos de los otros, y sólo así llegarán a ser "grandes". El servicio mutuo garantiza que ninguno sea tratado como siervo o considerado como inferior y que entre todos reine la igualdad.

En esta primera parte del aviso queda patente que el servicio que se presta por amor es el único camino que lleva a los discípulos de Jesús a ser "grandes"; con otras palabras, que la línea del desarrollo o crecimiento humano se encuentra, para Jesús, en la práctica del amor.

La cuestión sobre "quién era el más grande" se había suscitado ya entre los discípulos tras el segundo anuncio de Jesús

[97] Beyer, *TWNT* II 81: *douleuô* significa prestar servicio de siervo o esclavo; el acento recae sobre la sumisión del que sirve; *diakoneô* indica la prestación de servicio a título estrictamente personal; se acerca a *hypereteô*, pero en *diakoneô* está más acentuado el concepto de servicio realizado por amor. Gundry 581: *diakonos* connota el carácter personal del servicio; *doulos*, el obligatorio; cf. Légasse II 568s. Platón, *Gorgías* 518a, atribuye una connotación innoble a ambos términos.

[98] Indicada por el futuro yusivo *estai* (*tiene que ser*).

[99] Por eso el texto habla de *hacerse grande* o de "llegar a ser grande" (*megas genesthai*) y no simplemente de "ser grande".

de su muerte y resurrección (9,30-34). En aquella ocasión, Jesús advirtió a los Doce que debían renunciar a toda pretensión de preeminencia mundana, enseñándoles cuál era la verdadera grandeza: "«Si uno quiere ser primero, ha de ser último de todos y servidor de todos»" (9,35). Pero, a la vista de la petición de los Zebedeos (10,37) y de la reacción de los restantes miembros del grupo (10,41), aquella lección cayó en saco roto; por eso, tiene que volver a insistir sobre ella.

44 *«y el que quiera ser primero entre vosotros tiene que ser esclavo de todos»*

La segunda parte del aviso (v. 44) no es un simple paralelo de la primera (v. 43b), que repite, con otras palabras, el mismo contenido de aquella[100]. Aunque en las dos partes aparece el *entre vosotros*, para indicar que uno y otro aviso se refieren por igual al comportamiento que ha de caracterizar a los Doce, el empleo en la segunda parte de términos y expresiones nuevas[101], y el ámbito sin restricciones del servicio que se pide en ella (*esclavo de todos*)[102], son indicios de que estamos ante una perspectiva diferente. En efecto, de la cuestión de la grandeza, se ha pasado a la de la primacía; de la invitación a hacerse servidor, a la de hacerse esclavo; de las relaciones intracomunitarias, a las relaciones con todos. Se da, por tanto, en esta segunda parte una progresión respecto a la primera: "ser primero" es más que "ser grande"; "ser esclavo" es la condición ínfima a que puede llegar un siervo; y "ser esclavo de todos" supera los límites de "ser servidor vuestro".

Si en la primera parte del aviso (v. 43b) Jesús proponía a los Doce algo inadmisible según los parámetros sociales: que para llegar a ser "grandes" tenían que ser servidores, ahora les pro-

[100] Cf. Gundry 586, quien sostiene que no hay que ver una progresión de "sirviente" (*diakonos*) a "esclavo" (*doulos*), ni de los Doce (*hymôn*) a "todos" (*pantôn*), porque la repetición en las dos partes de "entre vosotros" (*en hymin*) muestra que "esclavo de todos" (*pantôn doulos*) significa "esclavo de todos vosotros", en paralelo con "servidor vuestro" (*hymôn diakonos*). Légasse II 639, que considera también los vv. 43b-44 como dos sentencias paralelas y sinónimas, reconoce, sin embargo, una progresión en el sentido de la humildad entre *diakonos* y *doulos*.

[101] "Ser primero" (*einai prôtos*), en lugar de "hacerse grande" (*megas genesthai*); "esclavo de todos" (*pantôn doulos*), en vez de "servidor vuestro" (*hymôn diakonos*).

[102] Que sobrepasa el de la primera: *servidor vuestro* (v.43b). Pronzato, *Marcos* II 164: La regla fundamental del servicio se alarga más allá de los confines de la comunidad.

pone algo que en cualquier sociedad se consideraría completamente descabellado: que para ser "primeros" han de hacerse esclavos de todos. Para Jesús, la primacía, es decir, la dignidad más alta a la que puede aspirar un seguidor suyo, no se alcanza con el máximo poder, rango o prestigio, sino precisamente con lo contrario: es *primero* el que se sitúa en el nivel social más bajo, el de los esclavos. Con su nueva propuesta, una vez más, sale Jesús al paso de las ambiciones de sus discípulos.

Es la primera vez que aparece en Mc la palabra *doulos* ("esclavo/siervo")[103]. Como es sabido, la esclavitud estaba muy extendida en la Antigüedad, que la consideraba como un fenómeno normal e incluso como un estado natural del ser humano[104]; la sociedad greco-romana de la época de Jesús no sólo legitimaba la esclavitud, sino que basaba en ella todo su sistema productivo[105]. En sentido estricto, *doulos* (en latín *servus*) designa a "toda persona desprovista de libertad, cuyos derechos y trabajo estaba íntegramente en manos de otro, que era su señor y amo (*kyrios*, *dominus*) y de quien era propiedad"[106]. En términos más generales, se denomina también *doulos* a todo el que se veía obligado a realizar trabajos de servidumbre para poder sobrevivir, así como a las personas que pagaban sus deudas sometiéndose a un régimen de trabajo para su acreedor. En estos casos, la palabra *doulos* habría que traducirla por "siervo"[107].

Con estos precedentes, no tiene nada de extraño que en aquellos pueblos regidos por déspotas y dominadores, a los que aludía Jesús al comienzo de su instrucción y que los Doce conocían tan bien (v. 42), exista la esclavitud o la servidumbre forzosa, pero que el propio Jesús invite a los suyos a ser esclavos o

[103] El término *doulos*, que puede traducirse por "esclavo" o "siervo", de suyo designa no una prestación voluntaria o facultativa, sino un servicio forzoso y sujeto al arbitrio de un amo: cf. Rengstorf, *TWNT* II 264.

[104] Giner, *Historia* 74: Aristóteles en la *Política* considera que "el esclavo lo es por naturaleza".

[105] Riches, *El mundo de Jesús* 30: Se estima que sólo en Italia, al final de la República, habría unos dos millones de esclavos, es decir, aproximadamente el 35% de la población.

[106] Arens, *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan* 68. Sobre la esclavitud en la Antigüedad, son clásicos los estudios de: Barrow, *Slavery in the Roman Empire*; Bömer, *Untersuchungen über Religión der Sklaven in Griechenland und Rom*; Buckland, *The Roman Law of Slavery*; Westermann, *Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Bibliografía sobre el tema en Vogt, *Bibliographie zur antiken Sklaverei*; más actualizada, en Laub, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*.

[107] Cf. Arens, *o.c.* 68.

siervos parece chocar frontalmente con su propuesta anterior (v. 43b): si en su comunidad todos han de estar al servicio los unos de los otros, de forma que entre ellos reine la igualdad, la esclavitud o la servidumbre forzosa queda excluida de su ámbito.

La clave para entender la nueva propuesta de Jesús se encuentra en el *de todos*, que señala a los destinatarios del servicio que han de prestar esos "esclavos" y que, por lo dicho, no puede referirse a los que forman parte de la comunidad ("esclavo de todos vosotros")[108]. La mención de los jefes de las naciones al principio de la instrucción (v. 42) hace ver que ese "todos" abarca la humanidad entera, en particular a los paganos[109].

Para un seguidor de Jesús ser *esclavo de todos* no significa asumir un estado o condición humillante que le viene impuesta por otro, sino que, como antes *servidor vuestro*, constituye también una exigencia[110] que deriva de la propia vocación cristiana, y que conlleva el reconocimiento de los demás como señores, es decir, como personas libres, la solidaridad con cuantos en la sociedad son víctimas de la opresión de los poderosos (v. 42: *las dominan... les imponen su autoridad*)[111] y la disposición a devolverles la dignidad humana que se les ha arrebatado. La expresión alude, pues, a la esclavitud institucionalizada por los regímenes paganos mencionados al principio de la instrucción (v. 42)[112] y, al mismo tiempo, caracteriza a los discípulos de Jesús como los que no tienen afinidad alguna con el poder opresor: pueden ser víctimas de él, pero nunca cómplices[113].

[108] Contra la opinión de Gundry 586, *supra* nota 100.

[109] Tanto *pantôn* (v. 44) como *pollôn* (v. 45) se refieren a los que no pertenecen a la comunidad, paganos y judíos, que se equiparan, pero poniendo el acento en los primeroso.

[110] Indicada también, como en v. 43b, por el futuro yusivo *estai* (*tiene que ser*).

[111] Nótese la correlación entre los dos verbos compuesto de *kata-* (v. 42: *katakyrieuô*, *katexousiazô*), que indican la opresión ejercida desde arriba, y *doulos* (v. 44), que, con independencia del sentido figurado que tiene aquí, denota a los que sufren la opresión.

[112] Mc ha abordado el problema de la esclavitud en el episodio del endemoniado de Gerasa (5,2-20), figura representativa de los esclavos en rebelión contra el sistema que los oprime (vse. Lect. I 429-240); y en la perícopa de la sirofenicia (7,24-31) ha presentado a la sociedad pagana como una sociedad caracterizada por el dominio absoluto de la elite dirigente sobre el pueblo (vse. Lect. II 163-179), cf. Camacho, «La sirofenicia de Mc 7,26» 123-130.

[113] Hacerse *esclavo de todos* constituye, en realidad, una formulación extrema que, por una parte, hace tener presente la existencia de la esclavitud, paradigma de toda opresión, y, por otra, no pone límite a la entrega, que debe responder sin regateos a lo que las circunstancias demanden.

Si la sociedad pagana se divide en dos estamentos, el de los dominadores y el de los dominados, el seguidor de Jesús no puede alinearse con los primeros, sino que ha de ponerse voluntariamente junto a los segundos y, desde la solidaridad con ellos, ha de procurar sacarlos de su situación injusta. Para ello, lo primero que tiene que hacer es tratarlos como nunca serán tratados por sus opresores: como señores u hombres libres. Así tomarán conciencia de su dignidad como seres humanos y sabrán que nada ni nadie podrá arrebatársela.

Como ya se ha indicado, en esta segunda formulación el ámbito de los destinatarios del servicio que han de realizar los Doce es más amplio (*esclavo de todos*) que el de la primera (*servidor vuestro*). El primer aviso (v. 43b) repite el mismo criterio que ya había expuesto Jesús en 9,35: dentro de su comunidad no hay otra grandeza que la del servicio a todos sus miembros. El segundo aviso (v. 44) transfiere ese mismo criterio a la relación con toda la humanidad. Frente a ella, el seguidor de Jesús que quiera parecerse a él, alcanzar su talla, es decir, llegar a la cima de su desarrollo personal (*ser primero*), tiene que estar dispuesto a considerar y tratar a todos los seres humanos como señores u hombres libres (*esclavo de todos*) y, especialmente, a aquellos que en la sociedad no son reconocidos como tales y están sometidos al dominio de los poderosos. De este modo, va procurando extender a nivel social el tipo de relaciones que se viven dentro de la comunidad; el clima de entrega, disponibilidad, libertad e igualdad que existe en ella ha de ser también el que hay que ir creando en la sociedad.

Jesús caracteriza, por tanto, a sus seguidores como los que, dentro de la comunidad, son "servidores" y, respecto a la humanidad, son "esclavos/siervos"; ambas funciones se oponen diametralmente a toda concepción profana o religiosa de dominio y poder. "Servidor" (gr. *diakonos*) es el que por amor se pone a disposición de los demás miembros de la comunidad; "esclavo/siervo" (gr. *doulos*), el que reconoce por señores o personas libres a los hombres de cualquier raza y condición y, por sentido de justicia, trabaja por la liberación de todos los oprimidos. La labor del seguidor de Jesús no se limita, por tanto, a la comunidad, sino que se extiende al mundo que la rodea.

Los términos "servidor" (v. 43b) y "esclavo/siervo" (v. 44) tienen un rasgo en común[114]: ambos, metáfora de la ayuda, colocan al que la practica por debajo de los que la reciben. Es decir, la entrega y dedicación a los otros, tanto a los miembros de la comunidad como a los de fuera, no se hace "desde arriba", con superioridad o paternalismo, sino "desde abajo", al lado de los que no cuentan socialmente y están a merced del arbitrio de los poderosos.

45 *«porque tampoco el Hijo del hombre ha venido para ser servido, sino para servir y para dar la vida en rescate por todos».*

Jesús termina su instrucción ofreciendo a los Doce la razón (*porque*) de sus avisos anteriores (vv. 43-44). Comienza autodenominándose *el Hijo del hombre*, que lo designa como modelo de plenitud humana, a la que sus seguidores deben aspirar[115], y niega categóricamente (*tampoco*) que su misión vaya a realizarse siguiendo el patrón de los dominadores y los poderosos de la tierra (*ha venido para ser servido*). No va a ser, como ellos, un déspota, dueño y señor de la vida de sus súbditos, ni un prepotente que impone a los demás su autoridad; al contrario, a él lo caracteriza su actitud de servicio (*sino para servir*) y su disposición a dar la vida por la liberación de la humanidad[116].

El primer miembro del dicho final: *porque tampoco el Hijo del hombre ha venido para ser servido, sino para servir*[117], está en estrecha relación con el pronunciado antes: *el que quiera hacerse grande entre vosotros tiene que ser servidor vuestro* (v. 43b). El fundamento del servicio mutuo que han de prestarse los discípulos se encuentra en la disposición a servir que carac-

[114] El término *diakonos* se encuentra en 9,35 y 10,43, referido a los Doce/los discípulos; *diakoneô*, aparece en 1,13 (los ángeles).31 (la suegra de Simón); 10,45 (el Hijo del hombre); 15,41 (las mujeres que observan de lejos la crucifixión); *doulos*, en 10,44 y 13,34 (referido a los discípulos); 12,2.4 (los siervos del propietario de la viña); 14,47 (el siervo del sumo sacerdote).

[115] Cf. Mateos-Camacho, *El Hijo del hombre*.

[116] Gundry 581: Contraste entre el servicio del Hijo del hombre y el dominio en Dn 7,13-14.

[117] B. van Iersel, *Marco*, 307: La forma del dicho recuerda a 2,17, que tiene una construcción idéntica (*ouk êlthen*... *alla*...); allí polemiza Jesús con los letrados, aquí con sus propios discípulos.

teriza al Hijo del hombre y que ha de ser normativa para todos ellos[118]. Como Jesús, también sus seguidores deben estar al servicio los unos de los otros. Y el servicio del que Jesús es modelo y que ha de presidir las relaciones entre los suyos está siempre en la línea del crecimiento humano, que se realiza en la libertad y la práctica del amor que comunica vida[119]. Para los discípulos, en consecuencia, el servicio mutuo es el camino hacia el pleno desarrollo personal.

El segundo miembro: *y para dar su vida en rescate por todos*, define la misión de Jesús respecto a la humanidad oprimida y, por eso, está especialmente relacionado con el segundo aviso: *y el que quiera entre vosotros ser primero tiene que ser esclavo de todos* (v. 44). Si a sus discípulos Jesús les propone hacerse esclavos/siervos de todos, él, por su parte, está dispuesto a *dar su vida*[120] para librar a los hombres de la esclavitud que sufren ("rescatar") y que les impide su desarrollo y crecimiento personal. "Dar la vida" es el caso extremo de servicio a los otros[121]. En este segundo miembro se ofrece, pues, un argumento *a fortiori* del aviso anterior (v. 44): si el Hijo del hombre va a llegar hasta dar su vida por los oprimidos, no es mucho pedir a los discípulos que se hagan esclavos/siervos de ellos, para devolverles la dignidad que han perdido. Es más, siguiendo el ejemplo de Jesús, en el servicio que deben prestar a todos tienen que estar dispuestos a llegar, como él, hasta la entrega total.

Con esta declaración, Jesús advierte una vez más a los Doce que él no es el Mesías nacionalista destinado sólo a Israel y el que va a someter a los demás pueblos. Su misión, y en conse-

[118] Cf. Ernst II 497.

[119] Colpe, *TWNT* VIII 451: El seguimiento se sitúa en el modelo de Jesús, quien no sólo predicó el servicio, sino que por su modo de obrar lo hizo obligatorio como nueva manifestación de relaciones interhumanas. Según Gomá, *Mateo* II 308, el acento pedagógico de v. 45 ("no ha venido a..., sino a") mira a la conveniencia o necesidad de rectificar un prejuicio arraigado en la mentalidad de los que escuchan.

[120] Gundry 588s cree que "para dar su vida" es una coordinada modal; tambien, en el fondo, Gnilka II 120, que señala que la entrega a la muerte continúa el servicio y arranca de él. Estos autores no ven el paralelo entre las advertencias a los discípulos y los dos aspectos de la misión del Hijo del hombre; por eso piensan que la entrega de la vida es una mera prolongación del servicio, sin considerar la diferencia de destinatarios.

[121] Gundry 591: La frase de Jesús, "dar la vida", era usada por los judíos para la muerte de mártires; por los griegos, para la de soldados; cf. F. Büchsel, *TWNT* II 68.

cuencia la de sus seguidores, se extiende a los paganos, pero no para dominarlos, sino para darles la libertad ("rescatar")[122] .

El término "rescate" (gr. *lytron*)[123], aplicable a los esclavos, está en oposición con los verbos "dominar" (gr. *katakyrieuô*) e "imponer su autoridad" (gr. *katexousiazô)*, usados en el v. 42 para expresar la clase de dominio ejercido por los gobernantes paganos sobre sus súbditos. Esta oposición confirma que el verdadero Mesías no va a reducir a otros pueblos a la esclavitud, sino que va procurar sacarlos de ella.

Jesús, el Hijo del hombre, que, por la plenitud del Espíritu de Dios que está en él (1,10), es el único hombre totalmente libre, se da "en rescate"[124] para emancipar a los seres humanos

[122] Esta instrucción de Jesús se opone frontalmente a la ideología judía, que despreciaba a los demás pueblos y que, en su fantasía, pensaba que, en la era mesiánica, los paganos, vencidos por el Mesías, serían siervos de los judíos. Cf. van Iersel, *Fils de David* 116: El judaísmo anterior a Cristo soñaba con "el Hijo de David" como con un dominador judío del mundo, que sometería a los paganos a su yugo. Gross, *Weltherrschaft* 146ss: En Isaías hay pasajes donde los paganos sirven a Israel (45,14; 49,22s; 60,4-9.10.12; 66,12; cf. 14,2); separados del contexto, estos pasajes se prestaban a imaginar una futura gloria ante el mundo entero y un dominio político sobre las naciones (cf. Ez 28,25s; Miq 4,13; Ag 2,6s; Zac 14,14; Sal 149). Como ya ha aparecido en la perícopa del paralítico (2,1-13, Lect.), la misión del Hijo del hombre, al contrario de lo que aparece en el libro de Daniel (7,13-14), no será dominar a las demás naciones, sino comunicarles vida; cf. Pronzato, *Marcos* II 164.

[123] F. Büchsel, *TWNT* IV 341: *lytron* es principalmente el precio del rescate pagado para liberar a un prisionero de guerra, a un esclavo o bien para satisfacer una fianza: cf. Gnilka II 120. B. van Iersel, *Marco* 308: En el contexto romano, donde la esclavitud era un fenómeno común, los lectores de Mc habrían sobre todo pensando en el rescate pagado en dinero por la liberación de un esclavo.

[124] Lindars, *Jesus Son of Man* 77s y nota 38, compara el uso de *lytron* con 1Tim 2,6 *(antilytron)*; Ef 1,7; Heb 9,15 *(apolytrôsis)*, etc. y, debido al complemento *anti pollôn*, afirma el carácter sacrificial del término, que se derivaría de la idea de un rescate pagado. Sin embargo, hay numerosos casos en que *apolytrôsis* no hace referencia a sacrificio: Lc 21,28; Hch 11,35; Rom 8,23; 1Cor 1,30; Ef 1,14; 4,20; Col 1,14. Otros términos emparentados que denotan simplemente la liberación de la esclavitud son *lytrôsis* (Lc 1,68; 2,38), *lytrousthai* (Lc 24,21), *lytrôtês* (Hch 7,35); cf. Gundry 590. Barrett, «The Background of Mark 10,45» 1-18, muestra que el recurso a Is 53 no es pertinente (contra Bonnard, *Mateo* 442s; cf. Grimm, *Verkündigung* 231-277; Kim, *Son of Man* 52-56). Así también Hooker, *Son of Man* 144: En los LXX, *lytron* y *lytroô* se usan especialmente de los actos de Dios con los que liberó a su pueblo de la esclavitud, tanto en el Éxodo (cf. Éx 6,6; 15,16; Dt 7,8; 9,26; Is 43,1; Miq 6,4) como en la vuelta del Exilio (cf. Is 52,3; 62,12; Miq 4,10; Jr 15,21; 31/38,11). Trocmé 273: Se trata en todo caso de redención, del precio pagado para liberar a una humanidad alienada. Radermakers 241 nota 46: "Rescate" no indica ante todo una suma que hay que pagar, sino una liberación. Para Gnilka II 120 es indiscutible que se trata de la liberación de la culpa de los pecados; cf. Pesch II 249. Pero Gundry 591s observa que no es lo mismo rescate que ofrenda por el pecado (Is 53,10-12): Isaías representa la muerte del Siervo como propor-

oprimidos u esclavos que no pueden hacerlo por sí mismos (*por todos*, gr. *anti pollôn*)[125]. El texto no señala quién es el que los tiene esclavizados, no se interesa por la identidad del opresor. que puede ser cualquier persona o institución[126]; todo el acento recae sobre la liberación que, con la entrega de su vida, va a llevar a cabo Jesús.

La metáfora del rescate parece implicar a primera vista que Jesús paga un precio a los que tienen al hombre como esclavo, pero en el lenguaje bíblico el término "rescate" se usa sobre todo para indicar la liberación que hace Dios de la esclavitud de Egipto y de la deportación a Babilonia, sin alusión alguna a que Dios haya tenido que pagar un precio por ellas (nota fil.).

De hecho, los dirigentes religiosos y políticos darán muerte a Jesús para impedir su actividad liberadora con el pueblo, sin darse cuenta de que, en virtud de esa muerte, los oprimidos/esclavos van a quedar libres y que ella va a ser, por tanto, el rescate de la humanidad. Sus enemigos creen quitarle la vida, pero, en realidad, él la da libremente y, con su entrega, ofrece a esos oprimidos la posibilidad de emancipación[127].

El "rescate" denota el primer paso en el proceso del desarrollo humano. Obtiene la libertad, condición indispensable para ese desarrollo, pero la labor del Hijo del hombre no termina ahí; a partir de ese punto, comienza el camino hacia la plenitud de vida. En otras palabras, el objetivo de Jesús no se limita a la liberación de la víctimas de los regímenes opresores, sino que mira a la potenciación de todos los seres humanos para que avancen hacia su plena realización.

cionando una satisfacción vicaria por los pecados, pero ésta no aparece en Mc, quien no menciona el pecado. Rechaza también la relación con Is 43,3-4.25; el rescate no se paga para obtener el perdón del pecado, sino para liberar de la esclavitud. De hecho, Mc no habla de pecados, ni, por tanto, de expiación; en este evangelio, la misión mesiánica se concibe desde el principio como un éxodo liberador (Mc 1,2-3), no como una expiación de los pecados, cuyo perdón para el pueblo judío está ligado a la misión del Bautista (1,4). Para los diversos sentido de *lytron* en los LXX, cf. Lagrange 282.

[125] La preposición *anti* hace de la muerte del Hijo del hombre un rescate por el que toma el puesto de "muchos", es decir, por el que se sustituye a su muerte y les da vida eterna: cf. Gundry 590s; Gnilka II 344; Alonso-Sicre, *Profetas* I 332.334.

[126] B. van Iersel, *Marco* 308, piensa que los relatos precedentes (3,22-27; 4,15) dan a entender que se trata de Satanás.

[127] *Ibid.* 308.

El pronombre *todos* (gr. *polloi*, lit. "muchos")[128] tiene la misma ambigüedad que en 10,31: "Pero todos (lit. "muchos"), aunque sean primeros, han de ser últimos, y esos últimos serán primeros". Los "muchos" son "todos" los hombres que respondan al ofrecimiento de Jesús. Es un "todos" potencial, puesto que a todos ellos se ofrece la liberación, y un "muchos" real, puesto que no todos la aceptan[129]. En adelante, todos los seres humanos pueden llegar a ser libres; el serlo o no dependerá de la opción personal de cada uno[130].

Llegada a Jericó

46a *Y llegaron a Jericó.*

En su camino a Jerusalén (10,32), Jesús había pasado al otro lado del Jordán, penetrando en el territorio de Judea (10,1); ahora llega a Jericó[131], la primera ciudad conquistada por Josué al entrar en la tierra prometida (Jos 6). Pero Mc cambia su significado: es la entrada a la tierra de opresión donde Jesús va a sufrir la muerte.

El verbo *llegaron* se encuentra en griego en presente histórico (lit. "llegan"), indicando que, para Jesús y los suyos, este itinerario es siempre actual; el éxodo o camino de Jesús es el que permanentemente han de recorrer sus seguidores. El plural (*llegaron*) integra a Jesús en el grupo. Termina así la primera etapa

[128] El gr. *polloi*, equivalente del arameo *saggiy'in*, denota totalidad discreta (nota fil.): cf. Jeremias, *TWNT* VI 536. Pronzato, *Marcos* II 165: "Muchos", en lenguaje semítico, significa "todos"; cf. Schnackenbur, *Marcos* 2/2 120.

[129] Así, *polloi* (v. 45) tiene el mismo sentido que *pantes* (v. 44), aunque en este caso se explicita la totalidad real, mientras que, en el primero, sólo la potencial. Para el uso de "muchos" por "todos", cf. Maloney, *Semitic Interference* 139-142; Gnilka II 120s; *supra* 10,31 Lect.

[130] No se explica aún cómo Jesús libera a la humanidad a través de su muerte. El asunto será tratado en 15,37-38, donde Jesús exhala el Espíritu que, aceptado por el ser humano, le da la libertad y lo va llevando hacia su pleno desarrollo.

[131] Pesch II 260: Jericó era la última etapa antes de Jerusalén y el lugar de reunión de los peregrinos galileos antes de la marcha a través del desierto de Judea. Lagrange 284: Reconstruida por Herodes el Grande, que murió allí, adornada por Arquelao, estaba guardada por una guarnición romana. Se descendía a ella desde Jerusalén en cinco horas. Era una especie de barrio de Jerusalén, pero sin la austeridad de la ciudad santa; cf. Pronzato, *Marcos* II 177. Gnilka II 127: Estaba situada a 250 m. bajo el nivel del mar, en un oasis de la hondonada del Jordán.

del viaje hacia Jerusalén; la segunda partirá de Jericó (10,46b) y concluirá en la capital (11,11).

IV. Mc 10,46b-52: *Incomprensión de los discípulos*
El ciego Bartimeo

(Mt 20,29-34; Lc 18,35-43)

[46b]Cuando iba alejándose de Jericó con sus discípulos y una considerable multitud, el hijo de Timeo, Bartimeo, un ciego mendigo, estaba sentado junto al camino.

[47]Al oír que era Jesús el Nazareno, se puso a gritar:

- ¡Hijo de David, Jesús, ten compasión de mí!

[48]Muchos le conminaban a que guardase silencio, pero él gritaba mucho más:

- ¡Hijo de David, ten compasión de mí!

[49]Jesús se detuvo y dijo:

- Llamadlo.

Llamaron al ciego diciéndole:

- ¡Ánimo, levántate, que te llama!

[50]Él, tirando a un lado el manto, se puso en pie de un brinco y se acercó a Jesús.

[51]Reaccionó Jesús preguntándole:

- ¿Qué quieres que haga por ti?

El ciego le contestó:

- Rabbuní, que recobre la vista.

[52]Jesús le dijo:

- Márchate, tu fe te ha salvado.

Inmediatamente recobró la vista y lo seguía en el camino.

NOTAS FILOLÓGICAS

46b *Cuando iba alejándose*, gr. *ekporeuomenou autou*, verbo en singular, al contrario que en 10,46a: *erkhontai eis*, "llegan a". *Ekporeuomai*, dicho de personas: 1,5; 6,11; 10,17; verbo usado en el AT para designar el Éxodo de Egipto, cf. Éx 13,4.8; Dt 11,10; 23,5; 24,9; 25,17; Jos 2,10; la construcción con *apo* en lugar de *ek* (único caso en Mc) añade el sema de alejamiento.

con sus discípulos, gr. *kai tôn mathêtôn autou*; cod. D: *meta tôn mathêtôn autou*, dependiendo del mismo genitivo absoluto.

y una considerable multitud, gr. *kai okhlou hikanou* (única vez que aparece esta locución en Mc); *hikanos*, en griego clás., "suficiente", "bastante" (cf. 1,7); en la koiné, "considerable".

el hijo de Timeo, gr. *ho hyios Timaiou*,

Bartimeo, gr. *Bartimaîos*, forma aramea de *ho hyios Timaiou*, insólitamente pospuesta; no corresponde al nombre propio griego Timeo (*Tímaios*), ya que, de suyo, *Timaîos* es un adjetivo: "muy apreciado, precioso", cf. Mateos, «Algunas notas» (III) 199-203; Liddell-Scott-Jones 1793. Varias hipótesis sobre el origen del término, en Lagrange 284; Taylor 536. El cod. D y algunos testimonios menores tienen *Bariteimias* en lugar de *Bartimaîos*.

ciego, gr. *typhlos*, cf. 8,22; *v.l. ho typhlos*, Gundry 600.

mendigo, gr. *prosaitês* (única vez en Mc); término tardío que no aparece en griego clás. ni en los LXX. Muchos mss. leen *prosaitôn* (cod. D: *epaitôn*), colocado después de *hodon*, Taylor 536.

junto al camino, gr. *para tên hodon*, locución que aparecía en 4,15; *para* sin idea de movimiento, cf. Moule, *Idiom* 51.

47 *el Nazareno*, gr. *ho Nazarenos*, cf. 1,24, Black, *Approach* 198; artículo sólo con la aposición, no antes con el nombre propio *Iêsous*, Robertson 760. Los cods. ℵ A C y otros: *Nazôraios*.

se puso a gritar, gr. *êrxato krazein*, cf. 3,11; 5,5.7; 9,24.26, siempre de poseídos por espíritus inmundos (cf. 1,23: *anakrazô*); la perífrasis es corriente en Mc con verbos de locución, cf. 10,28; 12,1; 13,5: 14,19.69.71; se encuentra en griego clásico y en latín, Reiser 45; el griego añade el verbo pleonástico *kai legein*, Reiser 132, que no necesita ser traducido.

Hijo de David, Jesús, gr. *hyie Dauid, Iêsou* (cod. D: *hyios*; id. en v. 48), el título mesiánico precede al nombre propio; *Iêsou*, vocativo, Moulton-Turner III 166.

ten compasión de mí, gr. *eleêson me*, cf. 5,19, del endemoniado geraseno. El verbo *eleêô* denota en presente una disposición interior que ocasionalmente se manifiesta en la acción ("tener misericordia, compasión"); en aoristo puntual denota una acción que manifiesta la disposición interior, es decir, un acto concreto de ayuda; cf. Mateos, *El Aspecto* §§ 91-103. Su significado resume los dos aspectos de la petición del padre del epiléptico: *boêthêson hêmîn splagkhnistheis eph' hêmas* (9,22).

48 *Muchos*, gr. *polloi*, cf. 2,15 *bis*.

le conminaban, gr. *epetimôn autô*, cf. 1,25 (Jesús a espíritu inmundo); 3,12 (id.); 4,39 (Jesús al viento); 8,30 (Jesús a discípulos).32 (Pedro a Jesús).33 (Jesús a Pedro); 9,25 (Jesús a espíritu inmundo); 10,13 (Jesús a discípulos).

a que, gr. *hina*, completiva.

guardase silencio, gr. *siôpêsê*, cf. 3,4 (los fariseos); 4,39 (en boca de Jesús, dirigido al viento); 9,34 (sujeto, los discípulos / los Doce).

mucho más, gr. *pollô mallon* (sólo aquí en Mc), comparativo reforzado, como en clásico, Blass § 246; Taylor 537.

49 *se detuvo*, gr. *stas*; *histêmi*, "estar de pie/parado"; la forma aorística (sólo aquí en Mc), es incoativa: "quedarse parado", "detenerse".

Llamadlo, gr. ***phônêsate*** *auton*, cf. 1,26, intransitivo (espíritu inmundo); 9,35, transitivo (Jesús a los Doce); *phôneô* implica cierto distanciamiento y, por tanto, cierta intensidad de voz.

Llamaron al ciego, gr. ***phônousin*** *ton typhlon*, lit. "llaman", pres. histórico.

¡Animo!, gr. *tharsei*, cf. 6,50 (Jesús a los discípulos, en la segunda travesía). Para las formas de *tharseô*, cf. 2Cor 5,6.8; 7,16; 10,1.2; Heb 13,6; Moulton-Howard II 103s.

levántate, gr. *egeire*, cf. 1,31; 2,12; 4,27.38; 6,14.16; 9,27; en imperativo, en boca de Jesús: 2,9.11 (al paralítico); 3,3 (al hombre del brazo atrofiado); 5,41 (a la hija de Jairo); asíndeton entre dos imperativos, Blass § 461,1.

que te llama, gr. ***phônei se***, tercera vez que aparece el verbo ***phôneô*** en este versículo; la relación asindética es causal, Reiser 143.

50 ***Él***, gr. ***ho de***, uso del artículo con valor de pronombre demostrativo, que exige su combinación con *de*, cf. v. 51; Thrall, *Greek Particles* 52.

tirando a un lado, gr. ***apobalôn*** (única vez en Mc), "arrojando", "quitándose de encima"; con este sentido aparece en griego clás., LXX (Is 1,30) y papiros, Taylor 537; *v.l.* poco atestiguada, *epibalôn*; cf. Gnilka II 129.

el manto, gr. *to himation*, cf. 2,21; 5,27.28.30; 6,56; 9,3.

se puso en pie de un brinco, gr. ***anapedêsas*** (sólo aquí en el NT); asíndeton entre dos participios, Reiser 159.

se acercó, gr. *êlthen pros*, "fue hacia", "llegó hasta".

51 ***Reaccionó Jesús preguntándole***, gr. ***apokritheis autô... eipen***; dado que no ha habido pregunta, sino sólo acercamiento, la traducción adecuada no es "responder" sino "reaccionar". Nótese la extraña posición del pronombre *autô*, que ordinariamente sigue al verbo *legô* (10,3.24, etc.). Para Taylor 537, el participio es claramente redundante, pues no se había preguntado nada. No tiene en cuenta el otro significado de *apokrinomai*, cf. Padilla, «Sobre el verbo *apokrinomai* en el NT» 67-74.

¿Qué quieres que haga por ti?, gr. *ti soi theleis poiêsô*, cf. 10,36, a los Zebedeos; no se trata de un semitismo, sino de griego idiomático, cf. Maloney, *Semitic Interference* 76. Según Gundry 954, la omisión de *hina* da énfasis a *teléis*. Pronombre *soi* antepuesto a los verbos.

el ciego, gr. ***ho typhlos***, cf. v. 46b.

le contestó, gr. ***eipen autô***, "le dijo", traducido en contexto.

Rabbuní, gr. ***rabbouni***, trasliteración del arameo, "Señor mío", pero Mc no lo traduce; Black, *Approach* 23s, 44, 46; Blass § 4_4; en lugar de "Rabí" (hebreo), maestro según Moisés y la Ley (9,5; 11,21; 14,45) y de *didaskale* (9,38; 10,17.20.35). Más fuerte que "Rabí", Taylor 537; Gnilka II 129. El cod. D y otros leen *kyrie rabí*, Taylor 538. Nunca usado para dirigirse a hombres, sólo a Dios, Strack-B. II 25.

que recobre la vista, gr. *hina anablepô*; *hina* imperativo, cf. Moulton I 179; Robertson 933; Zerwick § 415; Moule *Idiom* 145; Moulton-Turner III 95; Moulton-Turner IV 23; Blass § 366,3, o bien partícula completiva de *thelô* sobreentendido, Gundry 595.

52 ***Márchate***, gr. ***hypage***, cf. 1,44; 2,11; 5,19.34; 6,31.33. 38; 7,29; 8,33 (*opisô mou*); 10,21.52; 11,2; 14,13.21; 16,7.

tu fe te ha salvado, gr. *he pistis sou sesôken se*, cf. 5,34; pf. resultativo, Moulton-Turner III 83. Asíndeton con *hypage*.

Inmediatamente, gr. *euthys*.

recobró la vista, gr. *aneblepsen*, cf. v. 51; 8,24 (del primer ciego).

lo seguía, gr. *êkolouthei autô* (cf. 1,18); se trata de un imperfecto sucesivo después de aoristo, por lo que puede traducirse "se puso a/empezó a seguirlo", cf. Mateos, «El imperfecto sucesivo» § 87.

en el camino, gr. *en tê hodô*; cf. v. 46: *para tên hodon*.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

La figura de un ciego representa, como anteriormente (8,22b-26), a los discípulos / los Doce. La primera curación de la ceguera no había bastado: les permitió comprender que Jesús era el Mesías, pero de una manera distorsionada (8,30), pues lo identificaron con el Mesías glorioso de la expectación popular.

Temáticamente, la concepción del Mesías triunfador mostrada por los Zebedeos en su petición (10,37: "el día de tu gloria") corresponde a la invocación "Hijo de David" que pronuncia el ciego (10,47b.48). La ceguera aparece así como la incomprensión del mesianismo de Jesús; ella mantiene sentado al ciego "junto al camino" (v. 46, cf. 4,15), impidiéndole el seguimiento "en el camino" (cf. v. 52). El ciego representa, pues, al grupo de discípulos en su situación de incomprensión o ceguera, demostrada por los Zebedeos al exponer su petición aun después del tercer anuncio de la pasión y muerte (10,33s).

La perícopa presenta los siguientes momentos:

10,46b: Circunstancia. El ciego mendigo.
10,47: Invocación del ciego.
10,48-52: Diálogo con Jesús, curación y seguimiento.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. La perícopa anterior terminaba con la frase "llegaron a Jericó" (10,46a); en cambio, ésta se inicia con las palabras: *cuando iba alejándose de Jericó con...* (v. 46b), que destacan a Jesús del grupo que lo acompaña.

2. El verbo griego (*ekporeuomai*) que emplea Mc en el v. 46b para expresar el alejamiento de Jericó (*iba alejándose*), se usa en el AT para describir el Éxodo de Egipto (nota fil.).

3. *El hijo de Timeo, Bartimeo* (v. 46b): la forma aramea (*Bartimaîos*), insólitamente pospuesta a la expresión *el hijo de Timeo* y que no se corresponde con ella (nota fil.), refuerza el sentido figurado de "hijo de". Paralelo con 10,35: "los hijos de Zebedeo".

4. *Ciego* (v. 46b), como en 8,22b-26, figura de los discípulos (Lect.).

5. *Sentado* (v. 46b), cf. 10,37: "que nos sentemos"; 10,40: "sentarse".

6. *Junto al camino* (v. 46b), cf. 4,15: "estos son «los de junto al camino»".

7. No se especifica de dónde oye el ciego que pasa Jesús el Nazareno (v. 47).
8. *El Nazareno* (v. 47), como lo había llamado el poseído de la sinagoga (1,24).
9. *Gritar* (v. 47), hasta ahora, propio de espíritus inmundos (nota fil.).
10. *Hijo de David, Jesús* (v. 47), título prepuesto al nombre propio; en v. 48, sólo el título; cf. "el día de tu gloria" (10,37).
11. *Ten compasión de mí* (vv. 47.48): el ciego hace una petición a Jesús, lo que no habían hecho ni el sordo (7,32) ni el primer ciego (8,22b), figuras pasivas; cf. la petición del padre del epiléptico (9,22).
12. Los *muchos* (v. 48) no se identifican con la *multitud* (v. 46b); actúan como en ocasiones anteriores Jesús: "conminan", "ordenan guardar silencio" (v. 48), "llaman", "dan ánimos", "dan orden de levantarse" (v. 49) (véanse notas fil.).
13. *Llamaron* (v. 49), presente histórico (lit. "llaman").
14. *Que te llama* (v. 49), como antes en 9,35 a los Doce.
15. *Tirando a un lado el manto* y *de un brinco* (v. 50), prontitud en la respuesta.
16. *El manto*, figura de la persona, cf. 5,27.28.30.
17. *¿Qué quieres que haga por ti?* (v. 51), paralelo con "¿Qué queréis que haga por vosotros?" (10,36).
18. *Rabbouní* (v. 51), cf. 10,35: "Maestro".
19. No hay gesto ni palabra de curación por parte de Jesús.
20. *Tu fe te ha salvado* (v. 52), cf. 5,34.
21. *Recobró la vista* (v. 52), cf. 8,24, del primer ciego.
22. *En el camino* (v. 52), cf. 8,27.
23. El nombre de Jesús aparece cuatro veces en la perícopa (vv. 47.49.50.52).
24. Oposición entre "estar sentado" (v. 46b) y "seguir" (v. 52).
25. Inclusión entre *junto al camino* (v. 46b) y *en el camino* (v. 52).

LECTURA

Circunstancia. El ciego mendigo

46b *Cuando iba alejándose de Jericó con sus discípulos y una considerable multitud, el hijo de Timeo, Bartimeo, un ciego mendigo, estaba sentado junto al camino.*

Entre la llegada a Jericó (v. 46a) y la salida de ella (v. 46b), no se menciona actividad alguna de Jesús en esa ciudad: llega y, sin intervalo narrativo, se aleja de Jericó[132]. No hay la más mínima

[132] Cf. van Iersel, *Marco* 309. Pronzato, *Marcos* II 178: "Jericó se puede convertir en la tentación del descanso. Por ello entra, pero para salir inmediatamente, como si temiera la seducción".

alusión a la gesta de la conquista de la ciudad por los israelitas, tras su paso del Jordán y su entrada en la tierra de Canaán (cf. Jos 6,1-27). Esa gesta, hecha a costa de vidas humanas, no es para Mc motivo de orgullo; el evangelista, en su narración, no alimenta la memoria guerrera y triunfalista de la nación. Al contrario, el verbo usado por Mc para expresar el alejamiento de Jericó de Jesús y sus acompañantes (gr. *ekporeuomai*), se utiliza en el AT para designar el Éxodo de Egipto (nota fil.). Mc caracteriza así a Jericó como un lugar de opresión. Jesús se distancia de la ciudad y de lo que representa camino del éxodo definitivo que culminará en su muerte-resurrección[133].

Con la salida de Jericó empieza el último tramo de la subida a Jerusalén. Jesús va acompañado de sus discípulos y de una considerable multitud de gente; su subida a la capital despierta gran expectativa. Esta multitud, sin artículo determinado, está compuesta sin duda de peregrinos que van a celebrar la Pascua[134], conocen la fama de Jesús y se han incorporado en Jericó a su cortejo[135].

Nótese que Mc no dice "lo seguían sus discípulos y una considerable multitud" sino simplemente: *alejándose [él] de Jericó con sus*... No hay seguimiento de los que van con él. Jesús se destaca del grupo[136].

Aparece un ciego, sin nombre propio. Es sorprendente el doble modo de identificarlo: en primer lugar se le designa en griego como *el hijo de Timeo*, pero, inesperadamente, añade Mc el equivalente arameo *Bartimeo*[137]. Esta presentación es insólita, pues, excepto en este caso, cuando el evangelista inserta el equivalente griego de un término arameo, el arameo precede y

[133] Pronzato, *Marcos* II 178: "La tierra prometida, por esta vez, se puede conseguir no conquistanto, sino abandonando de prisa Jericó".

[134] Jericó era lugar de acogida de los peregrinos galileos antes de su marcha a Jerusalén a través del desierto de Judea, cf. Pesch II 260.

[135] Cf. Ernst II 502. Gnilka II 128: No se caracteriza a la multitud que acompaña a Jesús. En consecuencia, no se sabe con claridad si, junto a los seguidores de Jesús, coincidieron casualmente en el camino otros que peregrinaban a Jerusalén con motivo de la Pascua.

[136] La llegada a Jericó se describe en plural (10,46a: *llegaron a Jericó*); la salida, en singular (10,46b: *Cuando iba alejándose* [Jesús] *de Jericó*), cf. Gundry 599.

[137] En realidad, se trata de un forma semítica grecizada, medio aramea (*bar*) y medio griega (*Timaîos*): cf. van Iersel, *Marco* 310; Légasse II 647.

la traducción griega va introducida por una expresión explicativa como "es decir", "lo que significa"....[138].

Por una parte, la repetición en griego y arameo, que no explica nada y sólo acentúa la importancia del término "Timeo", y, por otra, el hecho de que el ciego carezca de nombre propio, hacen dudar de que *el hijo de Timeo, Bartimeo* constituya un verdadero patronímico y levantan la sospecha de que la denominación tenga un sentido figurado[139]. De hecho, para identificar a un individuo, Mc pone de ordinario el nombre propio seguido del patronímico, expresado éste por un simple genitivo; por ejemplo, "Santiago el de Zebedeo" (1,19; cf. 2,14; 3,17.18).

En este pasaje usa Mc la fórmula completa "hijo de", que ha aparecido solamente en 10,35, siguiendo a los nombres propios: "Santiago y Juan, los dos hijos de Zebedeo". Crea así un paralelo entre Bartimeo y los dos hermanos, aunque en el caso del ciego omite el nombre propio, indicio de que estamos, como en otras ocasiones[140], ante un personaje representativo. Asimismo, al designarlo como *el hijo de Timeo, Bartimeo*, Mc establece una relación entre esta denominación y el modo sorprendente como el ciego se dirige a Jesús con un título de clara connotación mesiánica: *hijo de David, Jesús* (v. 47)[141], creando así un vínculo entre el personaje en cuestión y su forma de concebir a Jesús.

Otro hecho que hace dudar del valor de patronímico de la denominación, es que en griego el nombre propio "Timeo" sería *Tímaios*, conocido por el célebre diálogo de Platón, mientras Mc pone la forma *Timaîos* (*Bartimaîos*), que no es nombre propio, sino adjetivo, y significa "altamente apreciado o estimado", "precioso", "de gran precio"[142].

[138] Cf. 3,17; 7,11.34; casos parecidos en 12,42; 15,16.22.34.42. Lagrange 284: Se esperaría el orden inverso, primero el arameo y luego el griego; Taylor 536; Légasse II 647; van Iersel, *Marco* 309s;

[139] Piensa lo contrario Schnackenburg, *Marcos* 2/2 125s, para quien el nombre no tiene ningún significado simbólico.

[140] Cf. 1,40: el leproso; 2,3: el paralítico; 3,1: el hombre del brazo atrofiado; 7,25s: la sirofenicia; 7,32: el sordo tartamudo, etc.

[141] Cf. Gundry 593; van Iersel, *Marco* 311.

[142] Liddell-Scott-Jones, *timaîos*, "highly prized..., mostly as proper name, *Tímaios*". Wellhausen 85 cree posible que Timai sea abreviación de Timoteo. Según Lagrange 284, la etimología es desconocida, pues *bar timai*, "el hijo impuro", difícilmente conviene a un nombre propio. También para Taylor 536, el origen de *Bartimaîos* es desconocido y representa probablemente a *bar Timai*, que significa "hijo de Timai" o "hijo de lo impuro" (*tame*); prefiere el primer significado. Gnilka II 128: Bartimeo, patronímico. Timeo puede

Por otra parte, la figura del ciego tiene un precedente en 8,22b-26, donde representaba a los discípulos (cf. Lect.), es decir, a los seguidores de Jesús procedentes del judaísmo[143]. Dado ese precedente y la incomprensión que han mostrado los discípulos después de la primera curación de la ceguera (cf. 8,33; 9,10.32; 10,37-38), no tiene nada de extraño que también aquí la figura del ciego represente al grupo de discípulos / los Doce[144].

De hecho, exigen esta interpretación los paralelos entre esta perícopa y 10,35-41, donde se narraba la petición de Santiago y Juan, que pretendían obtener de Jesús los primeros puestos en el reino mesiánico. Además del uso en ambos pasajes de la fórmula "hijo de", antes citado, de la repetición en los dos del verbo "sentarse" (10,37.40; v. 46b) y de la correspondencia entre "en tu gloria" (10,37) y la denominación "Hijo de David" (vv. 47.48), de la que trataremos más tarde, el paralelo que más resalta es el que presenta la pregunta de Jesús al ciego: "¿Qué quieres que haga por ti?" (v. 51), con la que había hecho a los dos hermanos: "¿Qué queréis que haga por vosotros?" (10,36). Esto muestra que también aquí el ciego es una figura representativa de los Doce / los discípulos, de cuya mentalidad han sido exponentes los dos hermanos[145].

ser abreviatura de Timoteo o de Timai. No admite un significado simbólico del nombre. Gundry 599: Timeo, quizá de "ser impuro", pero el significado de *timaîos*, "honrado, apreciado", y su existencia en griego como nombre propio, hace innecesaria la traducción para el público grecoparlante de Mc. B. van Iersel, *Marco* 310: El nombre Timeo es desconocido para el mundo hebraico-palestinense; en cambio, a los lectores greco-romanos de Mc les resultaba familiar; para ellos "Timeo" podría tener una connotación simbólica.

143 Cf. Mateos, *Los Doce* §§ 336.344.

144 Cf. Best, *Mark: Gospel as Story* 62; Meye, *Jesus and the Twelve* 77-80; Pikaza, *Marcos* 149s. Extrañamente, la mayoría de los autores no suelen plantearse la cuestión e interpretan la curación de este ciego en clave historicista. Así, por ejemplo, Lagrange 284: Se llamaba *ho hyios Timaiou, Bartimaios*. Marcos lo nombra (no Mt ni Lc) probablemente porque era conocido y cristiano. Lo mismo, Pesch II 261: Los transmisores del relato de la pasión, la comunidad primitiva de Jerusalén, habrán conocido a Bartimeo o habrán sabido el nombre del ciego curado por Jesús cerca de Jericó. Los nombres de persona aparecen raramente en relatos de milagro; en combinación con indicaciones de lugar (y, en particular, con otros detalles no tópicos) son un indicio de historicidad. Por su parte, Ernst II 501s pretende conjugar el significado simbólico y mesianológico de la escena con su fondo histórico.

145 También el uso innecesario de la forma aramea *Bartimaîos* insinúa este significado, pues Mc inserta a menudo un término arameo para indicar que la persona, dicho o episodio hacen referencia a Israel. Así, *talitha koum* (5,41), a la hija de Jairo, figura del Israel sometido a la institución; *ephphatha* (7,34), al sordo tartamudo, figura de los discípulos, nuevo Israel; *Abba* (14,36) y *Eloi* (15,34, indicando que la angustia de Jesús está causada por la suerte de Israel. En esta misma perícopa, *Rabbouni* (v. 51).

La figura del ciego describe, pues, la situación de los discípulos, que, "aunque ven, no perciben" (4,12; cf. 8,18). ¿Cuál es la realidad que escapa ahora a su percepción? Atendiendo a los paralelos citados, la ceguera de los discípulos corresponde a la concepción mesiánica contenida en la petición de Santiago y Juan (10,37: "el día de tu gloria", es decir, el de su triunfo). Esperan que Jesús, que va camino de Jerusalén y al que reconocen por Mesías (8,29), triunfe en la capital y se proclame rey[146]; ellos quieren participar de su reinado.

Para indicar el sentido de la ceguera, el evangelista inserta aún otras marcas: el ciego es *un mendigo* que *estaba sentado*, inmóvil, *junto al camino*. Esta última expresión (*junto al camino*) ha aparecido en la explicación de la parábola del sembrador (4,15) para designar a los que, cuando oyen el mensaje, un agente enemigo, Satanás, se lo arrebata. El agente enemigo es la ideología de poder, en este caso, la que es propia del mesianismo davídico. Teniendo esa concepción del Mesías, también los discípulos aspiran al poder y rivalizan por obtenerlo (cf. 9,34; 10,37); esto los hace refractarios al mensaje (8,32) abiertamente expuesto a ellos por Jesús sobre el destino del Hijo del hombre (8,32; 9,31; 10,34). Se han mantenido al margen del camino de Jesús y, en consecuencia, no pueden seguirlo[147].

Se indica que el ciego es *un mendigo*, es decir, alguien que no es autónomo ni vive por sus propios medios; está a merced de la ayuda que otros quieran prestarle. "Ciego" y "mendigo" describen la falta de desarrollo humano de los discípulos / los Doce, que carecen de criterio propio a causa de la ideología que cierra su horizonte (ciego) y de su dependencia (mendigo) del judaísmo que la propone.

Se trata, además, de un personaje inmóvil (*estaba sentado*), es decir, instalado o asentado en una ideología, la del mesianismo nacionalista, contraria a Jesús.

[146] Cf. la aclamación a Jesús en 11,9: "Bendito el que viene en nombre del Señor. Bendito el reinado que viene de nuestro padre David". El paralelo entre las dos bendiciones y las dos venidas muestra que, para la multitud, es con Jesús con quien llega el reinado de David.

[147] Mc no podía decir que de Jericó salió sólo Jesús, porque parecería que los discípulos se habían quedado en la ciudad y el ciego no podría ser figura de ellos. Pero los discípulos no aparecen en el resto de la perícopa.

Todos estos datos confirman que *el hijo de Timeo, Bartimeo* no es un patronímico, sino un epíteto descriptivo. Es sabido que, en expresiones semitizantes, la expresión "hijo de" a menudo no denota la descendencia carnal, sino solamente una estrecha relación con el término que lo sigue, entre ellas, la de adicto o discípulo[148].

El referente de Timeo (*timaîos*), "muy apreciado o estimado", puede establecerse por oposición a "despreciado" (*atimos*), que Jesús se aplicó a sí mismo en la escena de la sinagoga de su tierra (6,4). El "despreciado" fue Jesús, por no secundar el fanatismo nacionalista de sus compatriotas; el "Apreciado" es, por tanto, el opuesto: el Mesías nacionalista y triunfador. "Hijo de" indica así una relación de pertenencia o adhesión: el ciego, es decir, los discípulos / los Doce, son los "adictos del Apreciado"[149].

De ahí que el calificativo *ciego* se coloque tras la denominación *el hijo de Timeo, Bartimeo*; si se tratase de una simple cu-

[148] Es esas expresiones, *hyios* no funciona como lexema independiente, sino como morfema, utilizado para denotar una relación estrecha del individuo designado con el término dependiente de *hyios*. La relación puede ser, entre otras cosas, de dependencia, destino, cualidad o pertenencia.

En los escritos del AT, la expresión "hijo de" puede indicar: *discipulado*, cuando la sabiduría llama a un hombre "hijo suyo", Prov 1,8; 2,1; Eclo 3,8; *localización*, Sal 149,2: "los vecinos [los hijos] de Sión"; Jr 2,16: "gente [hijos] de Menfis y Tafnes"; Ez 23,15: "los babilonios [los hijos de Babel]"; *pertenencia a una clase*., Jr 26,23: "arrojó su cadáver en la fosa de los hijos del pueblo/de la plebe" [en la fosa de la gente común]; 2Cr 25,13: "los hijos/miembros del pelotón" [el destacamento]; Neh 12,28: "se reunieron los hijos de los cantores [los cantores/los miembros del grupo de cantores] del valle del Jordán"; Am 7,14: "yo no soy hijo de profeta" [no soy del gremio de los profetas/miembro del grupo de profetas"]; *pertenencia a la especie humana*, Jl 1,12: "hasta el gozo de los hijos de Adán [de los hombres/de los indivioduos de la especie humana] se ha secado"; *pertenencia a la esfera divina*, Dn 3,25: "como un hijo de dioses" [como un dios/un ser divino]; *posesión de una cualidad o defecto*, Jue 18,2: "enviaron a cinco de sus hombres, hijos de fuerza" [gente valerosa/aguerrida]; Sal 89,23: "los hijos de la iniquidad" [los malvados]; *merecimiento de un castigo*: Dt 25,2: "si el culpable es hijo de palos" [merece una paliza].

En el NT se encuentra el mismo tipo de expresiones para indicar: *destino o paradero*, Jn 17,12: "el hijo de la perdición" [el que va a la perdición]; *participación*, Ef 2,2: "hijos de la rebeldía" [rebeldes]: *estado o condición*, Jn 12,36: "hijos de luz" [los que viven iluminados]; *dedicación*, Mc 2,19 par.: "los hijos del tálamo" [los amigos íntimos del novio que cuidan de todo lo relativo a la boda]; *pertenencia*, Mt 8,12: "los hijos del reino" [los ciudadanos del reino, los que pertenecen o están destinados a él]; cf. Mateos-Camacho, *El Hijo del hombre* 2-5.

[149] Esta interpretación, que había sido ya propuesta por J. Mateos en «Algunas notas» (III) 199-203, es calificada sin más por Légasse II 647 nota 12 de "forcée et fantaisiste".

ración, normalmente iría antes de ella ("un ciego, el hijo de Timeo"), pues la condición del individuo tendría prioridad sobre su denominación[150]. Al colocarse después, indica precisamente que la ceguera es consecuencia de lo expresado por el epíteto.

Invocación del ciego

47 *Al oír que era Jesús el Nazareno, se puso a gritar: «Hijo de David, Jesús, ten compasión de mí».*

La información que llega al ciego es que está pasando Jesús "el Nazareno". Así lo había llamado el poseído de la sinagoga de Cafarnaún (1,24)[151]. Como Nazaret (cf. 1,9) pertenecía al sector fuertemente nacionalista de Galilea, tanto en el caso del poseído, como ahora, se atribuye a Jesús ese espíritu y se espera una actuación violenta suya en Jerusalén. Tal es el ambiente que rodea a Jesús. Aparece así el motivo por el que la multitud lo acompaña.

Se presupone que el ciego tiene noticia de Jesús[152]. El conocimiento previo que tiene de éste y el título que le atribuye (*Hijo de David*), refuerzan la idea de que el ciego representa a los discípulos. No sólo se dirige a Jesús, sino que lo hace a gritos, como antes algunos poseídos por espíritus inmundos (1,23; 3,11; 5,5.7; 9,24.26); indicio del mal espíritu que lo anima

El apelativo usado por el ciego, *Hijo de David, Jesús*, que antepone el título al nombre propio, descubre la causa de la ceguera: el objeto de su adhesión es el hijo / sucesor de David, el segundo David, modelo de rey guerrero y triunfador, que ve

[150] Aunque no se trate de curación, en el caso de Jairo, el otro personaje no discípulo o seguidor que lleva nombre en el relato de Mc antes de la pasión, es presentado primero por el cargo y luego identificado por el nombre: "un jefe de sinagoga, de nombre Jairo". Gundry 593: Contra su costumbre. Mc pone la traducción antes que el arameo; esta inversión está en paralelo con la de "Hijo de David, Jesús" (v. 47).

[151] Pesch II 262: La expresión "Jesús el Nazareno" identifica al portador del común nombre "Jesús" indicando su lugar de origen. Lo mismo el poseso de la sinagoga. Gundry 593: La designación "el Nazareno" lo distingue de otros del mismo nombre y lo identifica como el famoso taumaturgo originario de Nazaret. Cf. H. Schaeder, *TWNT* IV 879-884.

[152] Cf. Gnilka II 128.

encarnado en Jesús[153]. Ha identificado a "el Nazareno" con "el hijo de David". Los discípulos / los Doce, representados por el ciego, supeditan la persona de Jesús al papel histórico que ellos le atribuyen: el de Mesías victorioso. Es este filtro el que les impide conocer a Jesús y percibir su mensaje. Son adictos o discípulos de "el Apreciado", no de un Mesías vilipendiado y derrotado[154].

La curación del primer ciego (8,22b-26) preparaba el reconocimiento del mesianismo de Jesús; Bartimeo, el segundo ciego, resume lo sucedido desde aquel reconocimiento: los discípulos / los Doce habían interpretado el mesianismo de Jesús en clave tradicional judía y, a pesar de las predicciones de la pasión y muerte, siguen pensando en un Mesías glorioso y vencedor.

La petición del ciego: *ten compasión de mí*, usa un verbo griego (*eleeô, eleison*) que denota una piedad o misericordia que se manifiesta en una ayuda concreta[155]. Los discípulos / el ciego suplican la ayuda de Jesús para salir de la situación en la que se encuentran, sin darse cuenta de que es su propia ideología la que los ciega.

48 *Muchos le conminaban a que guardase silencio, pero él gritaba mucho más: «Hijo de David, ten compasión de mí».*

Aparece inesperadamente un numeroso grupo (*muchos*) que va con Jesús, pero que no se identifica con la *considerable multitud* que lo acompañaba a la salida de Jericó, pues la designa-

[153] Lagrange 285: El título de "Hijo de David" era el más conocido entre los títulos del Mesías, el que expresaba mejor la esperanza de la restauración de Israel, el cumplimiento de las antiguas profecías. El ciego invoca, pues, a Jesús, como Mesías. El Mesías debía abrir los ojos de los ciegos (Is 61,1 LXX). Así Taylor 536; cf. SalSalom 17,21. Gnilka II 128: El título "Hijo de David" ha de ser interpretado en sentido mesiánico, no genealógico. Légasse II 648: El título "Hijo de David" es indudablemente una confesión mesiánica.

[154] En este evangelio aparece la oposición entre el Mesías "Hijo de David" (10,47.48; cf. 12,35-37) y el Mesías "Hijo de Dios" (1,1; 15,39); entre "el reinado de nuestro padre David" (11,10) y "el reinado de Dios" (1,15s; 9,1.4.11.26.30; 10,15.23.24.25). Es la misma oposición que Jesús expresó a Pedro entre "la idea de los hombres" y "la idea de Dios" (8,33). Los discípulos están aún en la primera.

[155] En aoristo (*eleison*), denota una ayuda que nace de la piedad o compasión. Pesch II 262: La invocación *eleêson me* se usaba no sólo para Dios, sino también para señores terrenos; cf. R. Bultmann, *TWNT* II 481 nota 102.

ción *muchos* tiene un ámbito más restringido que la gran *multitud*, y ésta no ha vuelto a mencionarse en el episodio[156].

Los *muchos* quieren impedir que el ciego se dirija a Jesús como "Hijo de David" y que, en calidad de tal, le haga una petición[157]. El modo como expresa el evangelista la oposición de estos *muchos* al ciego es *le conminaban*, verbo característico de las expulsiones de espíritus inmundos por Jesús (1,25; 3,12; 4,39; 9,25)[158]. Los *muchos* están actuando, por tanto, como lo hacía Jesús: consideran que el grito del ciego equivale a la manifestación de un espíritu inmundo, es decir, contrario al plan de Dios.

También el verbo "guardar silencio", como orden, ha sido usado exclusivamente por Jesús dirigiéndose al viento, figura del mal espíritu de los discípulos durante la travesía del lago (4,39 Lect.). Los *muchos* siguen actuando como Jesús. No toleran que se le identifique de esa manera, contraria a como él se presenta y actúa. Además, quizás quieran evitar que ese grito inflame los ánimos de la multitud.

Pero el ciego no hace caso de la conminación[159]; continúa gritando (*¡Hijo de David, ten compasión de mí!*), aunque esta vez suprimiendo el nombre propio "Jesús". No ve en él siquiera a la persona, sino sólo el papel histórico que le atribuye: el salvador político-militar de Israel[160]. El ideal de líder reformista

[156] Según Gundry 594, "muchos" acentúa el tamaño considerable de la multitud. La confusión entre los dos colectivos lleva a este autor a notables contradicciones.

[157] Gundry 601: Unos opinan que la multitud quiere hacer callar a Bartimeo porque espera que Jesús inaugure el reino mesiánico al llegar a Jerusalén, y no quieren que pierda el tiempo curando a un ciego; otros (acertadamente a nuestro juicio) porque Hijo de David tenía resonancias políticas incompatibles con el mensaje de Jesús; cf. Pesch II 263.

[158] Cuando Pedro, como portavoz de los discípulos, reconoce a Jesús como "el Mesías" (18,29), éste "les conminó a que a nadie dijeran aquello acerca de él" (18,30). Inmediatamente, tras la enseñanza de Jesús a sus discípulos sobre el destino que aguarda al Hijo del hombre (18,31), Pedro se puso a "conminarle" (18,32) y Jesús, a su vez, "conminó" a Pedro diciéndole: "¡Ponte detrás de mí, Satanás!, porque tu idea no es la de Dios, sino la de los hombres" (18,33). Más adelante, son los discípulos los que "conminan" a los "chiquillos", oponiéndose a que se acercasen a Jesús (10,13), lo que provoca la reacción indignada de éste (10,14).

[159] Para Pesch II 266, que no identifica el grupo de los "muchos", la fe del ciego es puesta a prueba por la conminación de la multitud; cf. Gnilka II 128s.

[160] El paralelo con el poseído de la sinagoga es interesante: a) la identificación de Jesús como "el Nazareno", b) un verbo parecido ("gritar"), y c) un apelativo equivalente ("el Consagrado por Dios", "Hijo de David"). El poseído temía la destrucción del sistema y ofrecía a Jesús, si se aliaba con él, un liderazgo de base popular. El ciego, por el contrario, pide ayuda; es "el Hijo de David" quien tiene que hacer algo en su beneficio.

y nacionalista, que los discípulos / los Doce proyectan en Jesús, es el que los ciega, pero ellos no se dan cuenta. Piden ayuda, pero aferrándose a la causa de su ceguera; creen que la ayuda sólo puede venirles del Mesías davídico. En realidad, la petición del ciego corresponde a la de los Zebedeos (10,37: "que nos sentemos... el día de tu gloria"); al percibir que pasa la comitiva y que él, por su situación, no puede incorporarse a ella, teme ser excluido del triunfo de Jesús y pide ser asociado a él. Los discípulos / el ciego no desean otra cosa más que asegurar su relevante participación en el triunfo que esperan de Jesús.

Diálogo con Jesús, curación y seguimiento

49-50 ***Jesús se detuvo y dijo: «Llamadlo». Llamaron al ciego diciéndole: «¡Animo, levántate, que te llama!». Él, tirando a un lado el manto, se puso en pie de un brinco y se acercó a Jesús.***

Jesús se detiene. Él, que había caminado en cabeza, dispuesto a llegar a la meta aunque los discípulos no lo siguieran (10,32), se detiene ahora para darles ocasión a que lo sigan; en cuanto ve la necesidad, está dispuesto a actuar. Su disposición a seguir hasta el final, aunque sea solo, muestra la fidelidad de Jesús al Padre; el detenerse para ayudar al ciego / los discípulos, la fidelidad a los suyos.

Jesús atiende inmediatamente la súplica del ciego y, por medio de los "muchos", lo llama (*Llamadlo*)[161]. El verbo "llamar" (gr. *phôneô*) denota intensidad de voz e implica, por tanto, distanciamiento. Ha sido usado por Jesús respecto a los Doce en la escena del "chiquillo" (9,35) y, como entonces, indica aquí la distancia entre la mentalidad del ciego/discípulos y la suya. Por

[161] Paralelo con 9,15: "Traédmelo"; 9,20: "se lo llevaron". Lagrange 285: La multitud, cuyas impresiones son cambiantes, lo anima en cuanto ve que Jesús quiere ayudarle. Lagrange identifica indebidamente a los "muchos" con la multitud. Gundry 594: Hacen el papel de agentes de Jesús para ejecutar su voluntad, a pesar de su anterior reproche al ciego. No ve Gundry que el reproche seguía la línea de Jesús (8,33) ni que los "muchos" identifican sus palabras y actuación con la de él. Para Ernst II 504, los que animan al ciego son los discípulos, que eran sin duda los acompañantes y los ayudantes próximos de Jesús. Sin embargo, salvo la mención inicial (v. 46b), los discípulos no vuelven a nombrarse en todo el relato. B. van Iersel, *Marco* 312: La escena recuerda al lector los relatos de vocaciones (1,16-20; 2,14; 3,13).

otra parte, el verbo aparece tres veces en el v. 49, para subrayar su importancia; la segunda vez se encuentra en presente histórico (lit. "llaman"), señal de que la llamada de los "muchos" al ciego sigue teniendo vigencia en tiempo de Mc.

Jesús va por el camino; el ciego está *sentado junto al camino*. Jesús no se acerca al ciego; es éste el que tiene que ir adonde está él. Dice a los "muchos" que llamen al ciego y éstos, al hacerlo, siguen actuando como Jesús y, esta vez, por encargo suyo; es decir, colaboran en la actividad de Jesús. Tampoco ellos se acercan al ciego, que no está en el "camino", sino "junto a él"; lo llaman sin apartarse de Jesús.

Las palabras que dirigen los "muchos" al ciego (*¡Ánimo, levántate, que te llama!*), para exhortarlo a que haga caso de Jesús, son palabras que en otras ocasiones había usado Jesús mismo: *¡Ánimo!* apareció en 6,49, en la segunda travesía del lago; *¡levántate!* lo había dicho Jesús al paralítico (2,11) y a la hija de Jairo (5,41). Exhortan al ciego a dejar su posición de inmovilidad (*sentado junto al camino*) y a acercarse a Jesús (*que te llama*).

Los "muchos" tienen, por tanto, los mismos criterios de Jesús y actúan del mismo modo[162]: en primer lugar, se oponen a la denominación *Hijo de David* y a la petición que se apoya en ella; luego colaboran con Jesús transmitiendo su llamada y emplean los términos usados antes por él. Su actitud y su actuación calcan la de Jesús: están en sintonía con él.

Estos datos, insertados por el evangelista, fuerzan a identificar a estos *muchos* con el grupo de seguidores de Jesús no procedentes del judaísmo oficial. Son el segundo grupo de su comunidad, el que, junto con los discípulos, apareció calificado como "muchos" en la comida "en la casa/hogar", cuando, tras la llamada de Leví, se constituyó idealmente la futura comunidad universal: "estando él sentado a la mesa en su casa, *muchos* recaudadores y descreídos se fueron reclinando a la mesa con Jesús y sus discípulos; de hecho, eran *muchos* y lo seguían" (2,15 lect.).

[162] Ya saben y practican el renegar de sí mismos y cargar con la cruz (8,34), el hacerse último de todos y servidor de todos (9,35); han acogido el reinado de Dios y han entrado en el reino (10,15).

Así pues, el grupo de seguidores no procedentes del judaísmo, que es numeroso (*muchos*), primero se opone frontalmente (*le conminaban*) a la idea que los discípulos / los Doce (*el ciego*) tienen de Jesús como Mesías (*el Hijo de David*) y a su petición, y después, por encargo de Jesús mismo (*Llamadlo*), exhortan al ciego, animándolo a tener confianza (*¡Ánimo!*), estimulándolo a salir de su inmovilidad (*¡levántate!*) e invitándolo a acercarse a Jesús (*¡que te llama!*).

Saber que Jesús lo llama cambia por completo al ciego. Hay que relacionar esta llamada (gr. *phônêsate auton*) con la anterior de Jesús a los Doce, donde Mc usó el mismo verbo (9,35). Entonces, cuando los discípulos discutían sobre quién era el más grande, Jesús llamó a los Doce (gr. *ephônêsen autous*) para decirles: "Si uno quiere ser primero, ha de ser último de todos y servidor de todos", nueva formulación de la primera condición del seguimiento: "Si uno quiere venirse conmigo, reniegue de sí mismo" (8,34), que Jesús había enunciado para los dos grupos, el de los discípulos y el de los seguidores no procedentes del judaísmo (cf. Lect.). Jesús ha repetido la advertencia en la admonición anterior a los Doce: "el que quiera hacerse grande entre vosotros tiene que ser servidor vuestro" (10,43).

La llamada de Jesús provoca el gesto del ciego: *tirando a un lado el manto*[163]. Siendo el manto figura de la persona misma (cf. 5,27.28. 30)[164], el gesto significa su ruptura con lo que ha sido su vida o su trayectoria personal. Indica así el evangelista que los discípulos / los Doce se han decidido a cumplir las condiciones del seguimiento: renuncian a los valores que hasta ahora profesaban (8,34) y aceptan ser últimos y servidores (9,35). Pasan de "la idea de los hombres" a "la de Dios" (8,33).

El ciego/discípulos sale de su inmovilidad (*se puso en pie de un brinco*); es la condición para poder andar y acercarse a Jesús. Nótese que Mc no dice simplemente "se levantó", sino

[163] Taylor 537: El ciego no debía de tener puesto el manto, sino extendido por tierra, para recoger las limosnas. De ser así, su acción sería más dramática y resuelta. Gnilka II 129: Un mendigo tenía su manto extendido ante sí para recoger las limosnas. B. van Iersel, *Marco* 312: Si el ciego usaba el manto para sentarse o para recoger limosnas, es cosa que tiene poca importancia; el manto es todo lo que el mendigo tiene y, por tanto, la única cosa de la que puede separarse.

[164] Cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 20-25.

que usa un verbo que denota prontitud e indica una decisión instantánea. No es Jesús quien va hacia él, sino que él se acerca a Jesús[165], que está en el camino hacia Jerusalén, es decir, hacia su pasión y muerte (10,33s). El acercamiento, que suprime la distancia, significa la adhesión a la persona de Jesús y la aceptación de su destino.

51-52a *Reaccionó Jesús preguntándole: «¿Qué quieres que haga por ti?» El ciego le contestó: «Rabbuní, que recobre la vista». Jesús le dijo: «Márchate, tu fe te ha salvado».*

Jesús ha expuesto insistentemente su destino (8,31: "empezó a enseñarles"; cf. 9,31; 10,33-34); sus discípulos han estado resistiéndose a él (8,32: "[Pedro] empezó a conminarle"; cf. 9,32-34; 10,35-41); pero la insistencia de Jesús ha sido una invitación continua a darle la adhesión. Al primer gesto que la manifiesta, Jesús responde; su prontitud es prueba de su amor por los suyos.

Cuatro veces ha aparecido a lo largo del relato el nombre de Jesús (vv. 47.49.50.52). Tal insistencia refleja que la perícopa está centrada en él; lo que se ventila en ella es la adhesión auténtica a Jesús; sólo esa adhesión sacará a los discípulos de su ceguera/incomprensión.

La pregunta de Jesús al ciego: *¿Qué quieres que haga por ti?*, es la misma que hizo a los Zebedeos (10,36). Mc muestra así de nuevo que el ciego representa a los discípulos / los Doce.

El ciego le contestó: todavía es ciego, pero ha adquirido conciencia de su ceguera y ahora sabe lo que debe pedir. Ya no llama a Jesús "Hijo de David", ni espera solución de ese personaje; lo llama *Rabbouní* ("Señor mío"), nuevo modo de designar a Jesús con un título que se daba a Dios mismo[166]: ha reconocido en Jesús al Hombre-Dios, al Mesías Hijo de Dios (1,1).

[165] Gundry 602: No usa el verbo "correr", cf. 5,6; 6,33.55; 9,15.25; 10,17; 15,36.

[166] Gnilka II 129: No se traduce *Rabbouni* (antes tampoco *Rabbí)*, que para oídos no judíos encierra un acento majestuoso. Para E. Lohse, *TWNT* VI 965, que cita a Dalman 275.279, entre *rabbouni* y *rabbi* no hay diferencia de significado. Pero cf. Gundry 602: La literatura rabínica lo usa sólo para dirigirse a Dios, nunca a seres humanos. El Targum, más tardío, sólo ocasionalmente usa *rabbouni* para dirigirse a seres humanos; cf. Strack-B. II 25. Este uso extrabíblico apoya un significado en Mc aún más respetuoso que el que caracterizaría el modo de dirigirse un discípulo a su maestro; cf. G. Mussies, «The Use of Hebrew» 424; Black, *Approach* 23-24; Pesch II 265.

Su petición: *que recobre la vista*, expresada en griego con el verbo *anablepô*, el mismo que ha aparecido en la curación del primer ciego (8,24), relaciona de nuevo a ambos personajes: los dos son figura de los discípulos. Además, el hecho de que el ciego hable de "recobrar la vista" y no, simplemente, de "ver", muestra que el personaje es consciente de que en un determinado momento ha pasado del "ver" a la "ceguera"; es decir, que lo que lo ha "cegado" es su negativa a aceptar el "camino" de Jesús.

En paralelo con el padre del chiquillo epiléptico (9,22: "Conmuévete por nuestra situación y ayúdanos"), el ciego, consciente por fin de su ceguera, pide la curación a Jesús (*que recobre la vista*). Esta petición necesitaban los discípulos para librarse de la idea mesiánica que les impedía el seguimiento y la misión, según les había dicho Jesús (9,29: "Esta ralea no puede salir más que pidiéndolo"). La ceguera equivale a un espíritu inmundo y saldrá sólo cuando ellos mismos se lo pidan a Jesús. Sin la conciencia de encontrarse en un estado negativo y sin el deseo de cambio, no es posible la verdadera conversión.

No hay palabra ni gesto alguno de curación por parte de Jesús[167]. Las palabras: ***Márchate, tu fe te ha salvado***, recuerdan las que dijo a la mujer con flujos (5,34) y señalan la comunicación del Espíritu[168], respuesta de Jesús a la adhesión que ha manifestado el ciego y a su deseo de salir de su "ceguera". La fe que salva al ciego es la adhesión a Jesús y la confianza en él. Jesús no lo ha tocado, pero la adhesión ha realizado el contacto; no hace falta simbolizarlo.

52b. ***Inmediatamente recobró la vista y lo seguía en el camino.***

La visión es inmediata[169]: ahora los discípulos, representados

[167] Taylor 538: Jesús no realiza ninguna acción ni pronuncia palabra curativa; cf. Pesch II 266; van Iersel, *Marco* 313. Gnilka II 129: En lugar de un gesto de sanación, hay una afirmación de Jesús. El ciego no toca a Jesús, sólo tiene fe (cf. 5,34).

[168] Lagrange 286: *sôzein*, en el sentido ordinario profano, no indicaría más que la curación del cuerpo. Pero una afirmación tan solemne del Salvador comporta probablemente un significado más profundo (con Swete). Este hombre está en adelante en la vía de la salvación. Gundry 595: La fórmula "tu fe te ha salvado" repite 5,34 e insinúa una salvación mayor que la liberación de la ceguera.

[169] Ernst II 501: La ceguera de los discípulos, que no quieren comprender el significado del seguimiento de la cruz, forma un fuerte contraste con el hecho de que el mendigo ciego pueda ahora ver.

por el ciego, aceptan el mesianismo de Jesús, captan sus valores (*recobró la vista*)[170], y pueden empezar a seguirlo[171]. Ya no se quedarán inmóviles ***junto al camino*** (v. 46); se ponen en movimiento detrás de Jesús (***lo seguía***); por fin están ***en el camino*** (8,27; 9,33b.34). Es la primera vez desde la declaración mesiánica de Pedro (8,30) que, de forma figurada, se señala que los discípulos siguen a Jesús[172].

Nadie expresa admiración ni surge aclamación alguna tras la curación del ciego[173].

* * * * *

Hay algo peculiar en este episodio: las otras dos veces que un personaje discapacitado es figura representativa de los discípulos (7,32: el sordo; 8,22b: el ciego), éste permanece pasivo y es llevado a Jesús por otros; no era él, sino esos otros, los que eran conscientes de la situación negativa en la que se encontraba y los que suplican a Jesús que la remedie. Aquí, en cambio, la iniciativa la tiene el ciego mismo, que pide insistentemente a Jesús que se compadezca de él (vv. 47b.48) y que le devuelva la vista (v. 51b).

El episodio describe, además, una curación definitiva, pues el antes ciego va a seguir a Jesús "en el camino"; es decir, los discípulos / los Doce van a aceptar plenamente el programa de Jesús.

Cabe preguntarse, sin embargo, si Mc está describiendo un acontecimiento real, pues hasta el final del evangelio el grupo

[170] Gnilka II 129: "Recobrar la vista", posible reminiscencia de Is 42,18.

[171] Lagrange 286: *ềkolouthei* muestra el apego a la persona de Jesús. Gundry 595: Jesús le dice que se marche, pero él se pone a seguirlo. Este autor interpreta el seguimiento en sentido mundano, no teológico; cf. Kingsbury, *Conflicto en Marcos* 126 nota 3. Al contrario, Taylor 538: Seguimiento, muy probablemente, de adhesión; Gnilka II 129: "Seguir", en pleno sentido; ahora es discípulo. Lo mismo González Ruiz 171.

[172] El relato está construido alrededor del eje inmovilidad-movimiento: ciego "sentado" - Jesús de pie; le dicen "levántate", el ciego "da un brinco" y, una vez curado, "sigue" a Jesús en el camino. Gundry 593 nota las correspondencias: ciego – curación; mendigo – petición; sentado – seguimiento.

[173] Cf. Gundry 597. La falta de reacción a la curación del ciego por parte de la gente que acompaña a Jesús muestra también que no se trata de una escena real.

de los discípulos / los Doce seguirá sin entender ni aceptar el mensaje de Jesús. Por eso, es más razonable pensar que se trata de un episodio ideal que refleja la situación de los discípulos de Jesús, procedentes del judaísmo (los judeocreyentes), en tiempo de Marcos. De hecho, como apareció ya en 2,15, la existencia del grupo de seguidores que no proceden del judaísmo parece una proyección hecha por Mc en el tiempo de Jesús de la realidad de su época, incluyendo la tensión que existía entre los dos grupos. En el evangelio, esta tensión, que se manifestó claramente en la perícopa del "chiquillo" (9,33b-37 Lect.), en la del exorcista anónimo (9,38-40 Lect.) y en la de los "chiquillos" llevados a Jesús (10,13-16 Lect.), aparece también en este episodio. Cuando Marcos escribe su evangelio, los discípulos / los Doce (el ciego) siguen manteniendo su ideología nacionalista y esperan la restauración del reino de Israel. Por su parte, los seguidores no procedentes del judaísmo (los "muchos") se oponen públicamente a esta deformación del mensaje de Jesús. No sólo eso: exhortan a los discípulos / los Doce a que se den cuenta de su ceguera y acudan a Jesús, del que están distanciados, para que éste los cure.

El episodio se sitúa cuando Jesús se está acercando a Jerusalén; se trata, por tanto, de la actitud ante la pasión y muerte cercanas de Jesús. Los discípulos / los Doce no la aceptan, obcecados con sus ideales de gloria; los otros seguidores, en cambio, sí. En el evangelio, esta diferencia se reflejará más adelante en dos personajes representativos: Simón Pedro, el exponente del grupo judaizante, negará a Jesús (14,66-72); Simón Cirineo, representante de los seguidores ajenos al judaísmo, cargará con su cruz (15,21).

Los seguidores auténticos quieren mostrar a los discípulos lo que sería lógico que hubieran hecho después de las repetidas predicciones de la Pasión (8,31; 9,31; 10,33-34), seguidas de la instrucción sobre las relaciones en la comunidad y con los de fuera (10,42-46a). Deben recapacitar y rectificar al menos ahora, ya en tiempo de Marcos, recordando cómo se equivocaron entonces. La curación del ciego es señal de que el evangelista confía en que los discípulos acaben saliendo de su "ceguera".

V. Mc 11,1-11: *Entrada en Jerusalén*

(Mt 21,1-11; Lc 19,28-40; Jn 12,12-19)

[1]Cuando se acercaban a Jerusalén, esto es, a Betfagé y Betania, en dirección al Monte de los Olivos, envió a dos de sus discípulos [2]diciéndoles:

- Id a la aldea que está enfrente de vosotros y, al entrar en ella, encontraréis enseguida un borrico atado que ningún hombre ha montado todavía; desatadlo y traedlo. [3]Y si alguien os pregunta por qué lo hacéis, contestadle: "Su dueño lo necesita y lo devolverá cuanto antes".

[4]Fueron ellos, encontraron el borrico atado a un portón, fuera en la calle, y empezaron a desatarlo. [5]Algunos de los que estaban allí les decían:

- ¿Qué hacéis desatando el borrico?

[6]Ellos les contestaron como había dicho Jesús, y los dejaron.

[7]Le llevaron el borrico a Jesús, le echaron encima sus mantos, y se sentó sobre él.

[8]Muchos alfombraron el camino con sus mantos; otros, con manojos de hierbas y hojas que habían cortado en los campos. [9]Tanto los que iban delante como los que seguían gritaban:

- *¡Sálvanos!*

¡Bendito el que llega en nombre del Señor!

[10]¡Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David!

¡Sálvanos desde lo alto!

[11]Entró en Jerusalén, esto es, en el templo, lo miró todo en torno y, como era ya tarde, salió para Betania con los Doce.

NOTAS FILOLÓGICAS

1 *Cuando se acercaban*, gr. *hote eggizousin*, pres. histórico: "se acercan"; el uso del presente con *hote* es raro, ordinariamente el verbo va en aoristo indicativo, Robertson 971; para el presente histórico, cf. Blass § 321; verbo en 3ª persona plural, que se refiere a un sujeto ya conocido; para Black, *Approach* 127, se trata de un rasgo propio de la narrativa semítica. *eggizô*, cf. 1,15; 14,42.

a Jerusalén, esto es, a Betfagé y Betania, gr. *eis Hierosolyma, eis Bêthphagê kai Bêthanian*. Aposición explicativa; la construcción indica que las dos aldeas forman parte de la ciudad (relación englobante-englobado); nótese la idéntica construcción en v. 11, cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 105-108. Black, *Approach* 114s, considera un semitismo la repetición de la preposición *eis*. Mc no usa nunca la forma semítica *Ierousalêm*, denominación sacral, sino la forma helenizada *Hierosolyma*, denominación profana: cf. Moulton-Howard II 148; Gnilka II 134s.

Bêthphagê, "casa de higos", indeclinable (única vez en Mc), Moulton-Howard II 149. Cod. D y otros la omiten, Lagrange 287; Taylor 543s.

Bêthania, "casa del pobre o de Ananías" (primera vez en Mc; cf. 11,11.12; 14,3), Pesch II 272; cod. Ψ y otros la omiten, cf. Taylor 544.

en dirección al Monte de los Olivos, gr. *pros to oros tôn Elaiôn; pros* con acusativo, dependiente de verbos de movimiento (aquí *eggizousin*), denota dirección "hacia/a", lo mismo si el término es personal (Mc 1,5.32.40.45, etc.) como si es un lugar (3,7: hacia el mar; 6,45: hacia/en dirección a Betsaida). Puede denotar dirección incluso con verbos estáticos (1,33: hacia/contra la puerta; 4,1: en dirección a/cara al mar). Cf. Robertson 624; Blass § 239,3. Cod. B y otros leen *to Elaiôn*.

envió, gr. *apostellei*, pres. histórico: lit. "envía"; para *apostellô* con sujeto Jesús, cf. 3,14; 6,7; 8,26; 11,1.3; 13,27; 14,13.

a dos de sus discípulos, gr. *dyo tôn mathêtôn autou*.

2 *diciéndoles*, gr. *kai legei autois*, pres. histórico: lit. "y les dice".

id, gr. *hypagete*, imperativo seguido por *kai* y un futuro de indicativo (*heurêsete*); *kai* [*eisporeuomenoi*], parataxis que introduce una oración lógicamente subordinada, Maloney, *Semitic Interference* 68s.

a la aldea, gr. *eis tên kômên;* para *kômê* en singular articulado, cf. 8,23.26; Mateos, *Los Doce* § 292. Es de notar este singular después de la mención de dos aldeas.

que está enfrente de vosotros, gr. *tên katenanti hymôn*, compuesto de *kata* con genitivo de persona, cf. Blass § 214,4, con sentido hostil; cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 113-115. El término *katenanti*, "frente a", "enfrente de" (cf. 12,41; 13,3), pertenece al griego tardío; aparece en los LXX (Éx 19,2; Ez 11,1) y en los papiros cf. Taylor 544.

y, al entrar en ella, gr. *kai... eisporeuomenoi eis autên*.

encontraréis, gr. *heurêsete*.

enseguida, gr. *euthys*, en cabeza de frase por anticipación expresiva, cf. Mateos, «*Euthys*» § 52.

un borrico atado, gr. *pôlon dedemenon*. En griego clásico, *pôlos* puede decirse de cualquier animal joven, especialmente de un potro, pero en los LXX (Gn 32,16; 49,11; Jue 10,4; 12,14) y en los papiros significa "pollino" o "hijo de asna", Lagrange 288; Taylor 544; O. Michel, *TWNT* VI 960. Gundry 626 sostiene que, aunque en griego palestinense y egipcio *pôlos* puede significar un borrico, sería así por traducción de un término hebreo con ese significado o por determinación contextual. Si no, y en el contexto romano de Mc y su auditorio, *pôlos* significaría "potro". Al contrario, Pesch II 273: El *pôlos* no debe entenderse como un potro, sino como el asno que, en base

a Zac 9,9 (texto sobre el que se funda Mc 11,1-11 y no sólo Mt), era considerado como "la montura del Mesías". Así el Talmud de Babilonia *Ber.* 56b; Strack-B. I 842-844; O. Michel, *TWNT* V 284s.

que ningún hombre ha montado todavía, gr. ***eph' hon oudeis oupô anthrôpôn ekathisen***. Según Maloney, *Semitic Interference* 132.134, ***anthrôpos*** no está en lugar de ***tis*** (contra Black, *Approach* 107); doble negación (*oudeis, oupô*), Robertson 1165; ***ekathisen, v.l. kekathiken***, que Moulton-Turner III 68-70 considera perfecto aorístico.

desatadlo y traedlo, gr. ***lysate auton kai pherete***; el primer imperativo, aoristo, acción puntual; el segundo, presente, acción continua con connotación incoativa, Lagrange 288; Taylor 544; Mateos, *El Aspecto* §§ 371s.350. Pronombre anafórico (***auton***) que enlaza con la oración anterior, Reiser 147.

3 ***por qué***, gr. ***ti***, acusativo neutro de ***tis***, usado como adverbio: "¿por qué?" (clásico), "¡cómo!" (cf. 2,7; 8,12), Robertson 738; Blass § 299,3.

su dueño, gr. ***ho kyrios autou***; es más congruente con el contexto entender ***autou*** como posesivo: cf. Pesch II 275; Gundry 624.

lo necesita, gr. ***khreian ekhei***, cf. 2,17, con el complemento pospuesto: ***khreian ekousin... iatrou***.

y lo devolverá cuanto antes, gr. ***kai euthys auton apostellei palin hôde***, lit. "y enseguida lo envía de nuevo aquí"; ***apostellei*** tras ***euthys***, presente por futuro próximo, cf. Gundry 624; con ***palin***, "volver a enviar", "devolver"; cf. Mateos, «*Palin* en el NT» 76.

4 ***Fueron ellos***, gr. ***apêlthon***.

atado a un portón, gr. ***dedemenon pros thyran***, Blass § 239,3; 255,2.

fuera en la calle, gr. ***exô epi tou amphodou; amphodon*** (sólo aquí en el NT), neutro, como de ordinario, cf. Moulton-Howard II 123; significa "barrio" o simplemente, como aquí, "calle", Bratcher-Nida 344; Lagrange 289; Taylor 546.

y empezaron a desatarlo, gr. ***kai lyousin auton***, pres. histórico de proceso: lit. "y lo desatan"; la dependencia de ***lyousin*** respecto al aor. ***heuron*** le da connotación incoativa; cf. Mateos-Alepuz, «El imperfecto sucesivo» § 85.

5 ***Algunos de los que estaban allí***, gr. ***tines tôn ekei hestêkotôn***; "los que están [fijos] en la aldea (***ekei***)": para el aspecto intensivo o definitivo del perfecto, cf. Mateos, *El Aspecto* §§ 152-164; *v.l.* ***estôtôn***, Moulton-Turner III 82.

6 ***Ellos les contestaron como había dicho Jesús***, gr. ***hoi de eipan autois kathôs eipen ho Iêsous***.

los dejaron, gr. ***aphêkan autous; aphiêmi***, "dejar, permitir, dar permiso", cf. 2,5: "perdonar, cancelar".

7 ***Le llevaron***, gr. ***pherous***, pres. histórico: lit. "le llevan".

le echaron encima, gr. ***epiballousin autô***, pres. histórico, lit. "le echan encima"; verbo compuesto (***epi-ballô***) con dativo, Blass § 202,1.

y se sentó sobre él, gr. ***kai ekathisen ep' auton***.

8 *muchos*, gr. *polloi*, cf. 10,48.
alfombraron, gr. *estrôsan*, cf. 14,15.
el camino, gr. *eis tên hodon*, última mención de este término en sentido propio (cf. 12,14), referido a Jesús desde 8,27. Según Lagrange 290, *eis tên hodon* (Mt y Lc *en tê hodô*) no indica que se echaban los mantos en el camino, sino que así se preparaba el camino.
otros, en cambio, gr. *alloi de*.
manojos de hierbas y hojas, gr. *stibadas; stibas* denota más un lecho de paja, hojas y hierbas que ramas de árboles, Lagrange 290; Taylor 547; Gundry 629. El plural *stibadas*, que denota unidades diferentes, obliga a traducir por "manojos/haces de...".
que habían cortado, gr. *kopsantes* (sólo aquí en Mc), construcción con participio en lugar de forma personal; *v.l.* en A D y otros: *ekopton ek tôn dendrôn kai estrônnyon eis tên hodon*.
en los campos, gr. *ek tôn agrôn*, lit. "de los campos".

9 *Tanto... como...*, gr. *kai... kai...*
los que iban delante, gr. *hoi proagontes*, cf. 6,45; 10,32.
los que seguían, gr. *hoi akolouthountes*, cf. 10,32; el nuevo artículo distingue este grupo del anterior, Robertson 786.
gritaban, gr. *ekrazon*, cf. 3,11; 5,5.7; 9,24.26: 10,47.48.
¡Sálvanos!, gr. *hôsanna*, transliteración del arameo *hosha`-na'*, hebr. *hoshi`ah-na'*, cf. Sal 118,25. El sentido literal es "sálva(nos)", oración dirigida a Dios; también se usaba como aclamación, equivalente a "¡Viva!" (cf. Mt 21,9: *hosanna tô hyiô Dauid*); cf. Taylor 547. En este pasaje, dada la construcción en v. 10, es preferible tomarla en el primer sentido.
¡Bendito el que llega, gr. *eulogêmenos ho erkhomenos*, participio sustantivado; cf. 1,8. Notese el paralelo con *erkhomenê* del v. 10.
en nombre del Señor, gr. *en onomati Kyriou*, como representante de Dios: en el Sal 118,25, de donde está tomada la frase, puede puntuarse "Bendito... en nombre del Señor", pero en este contexto es más congruente la puntuación propuesta.

10 *el reinado*, gr. *he basileia*, término que, como sujeto de un verbo de desplazamiento, no puede traducirse por "reino"; cf. 9,1; 10,14.
que llega, gr. *he erkhomenê*, de futuro próximo, cf. Moule, *Idiom* 107.
el de nuestro padre David!, gr. *tou patros hêmôn Dauid;* la expresión "nuestro padre David" sólo aparece, fuera de este pasaje, en Hch 4,25.
¡Sálvanos desde lo alto!, gr. *hôsanna en tois hypsistois*, lit. "en/desde lo alto"; como en otros lugares (cf. 10,21, nota fil.), la preposición *en* tiene el doble sentido de *en* y *ek*, cf. Urbán, «El doble aspecto estático-dinámico de la preposición *en* en el NT» §§ 66-71.
Nótese el quiasmo "hosanna - bendito - bendito - hosanna", cf. Gundry 631.

11 *Entró en Jerusalén, esto es, en el templo*, gr. *eisêlthen eis Hierosolyma, eis to hieron*; nueva aposición explicativa, construcción idéntica a la de v. 1 *(eis Hierosolyma, eis Bêthfagê kai Bêthanian)*, con el mismo sentido de

equivalencia y la misma relación englobante-englobado, cf. Mateos, *Marcos 13* § 106s; cod. D Θ y algunos minúsculos leen *elthôn*.

el templo, gr. *to hieron*, denota todo el recinto, mientras que el *naos* era el santuario donde sólo podían entrar los sacerdotes, cf. Schrenk, *to hieron*, *TWNT* III 235.

lo miró todo en torno, gr. *periblepsamenos panta*, cf. 3,5.34; 5,32; 9,8; 10,23.

como era ya tarde, gr. *opsias êdê ousês tês hôras*; para *opsios*, cf. 1,32; 4,35; 6,47. Probablemente mejor la *v.l. opse* (cf. Moulton I 72, Blass § 241,3; 434,1), como en 11,19; 13,35; *ousês tês hôras*, participio absoluto de sentido causal; cf. 6,35.

salió para Betania con los Doce, gr. *exêlthen eis Bêthanian meta tôn dôdeka*.

DELIMITACIÓN, CONTENIDO Y DIVISIÓN

La perícopa está delimitada por dos inclusiones: la primera, la doble mención de Jerusalén y Betania (vv. 1.11); la segunda, de carácter sintáctico, la doble construcción paralela "a Jerusalén, esto es, a Betfagé y Betania" (v. 1) y "en Jerusalén, esto es, en el templo" (v. 11), en griego, en ambos casos, *eis... eis...*

Esta perícopa (10,32-11,11), quinta y última de la sección, cierra el tema del camino y el de la subida a Jerusalén, formando inclusión con la primera de la sección (10,32-34). Reaparece también en ella el tema del reino mesiánico davídico (11,10a), recogiéndolo de la segunda y cuarta perícopas (10,37.47-48), y, bajo la figura del borrico (11,2.4-5.7), que alude a Zac 9,9, el tema del Mesías no violento, en consonancia con la predicción sobre el Hijo del hombre que padece la muerte (10,33s).

Frente a la desviada expectativa mesiánica judía, Jesús afirma su mesianismo pacífico. Primero hace que los discípulos tomen conciencia de que este mesianismo estaba presente en el AT, luego se acerca a Jerusalén montado en un borrico, recordando a todos el texto del profeta Zacarías (9,9).

En la manifestación que lo acompaña se distinguen, sin embargo, dos concepciones mesiánicas: la de los que aceptan al Mesías pacífico y la de los que, por el contrario, aclaman a un Mesías sucesor de David, guerrero y victorioso.

En la perícopa pueden distinguirse tres escenas[174]:
11,1-6: Circunstancia y encargo a dos discípulos.
11,7-10: El cortejo y la aclamación.
11,11: Entrada en Jerusalén y el templo e ida a Betania.

[174] Trocmé 282 divide el relato en dos partes: vv. 1-7 y vv. 8-10. La primera, evoca la realización de la profecía de Zac 9,9; la segunda, está fuertemente inspirada en Sal 118,25s y Sal 148,1. Como se ve, este autor no tiene en cuenta las inclusiones existentes entre los vv. 1 y 11.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Uso abundante de presentes históricos: *se acercaban* (v. 1: gr. *eggizousin*, lit. "se acercan"), *envió* (v. 1: gr. *apostellei*, lit. "envía"), *diciéndoles* (v. 2: gr. *legei autois*, lit. "les dice"), *empezaron a desatarlo* (v. 4: gr. *lyousin auton*, lit. "lo desatan"), *llevaron* (v. 7: gr. *pherousin*, lit "llevan), *le echaron encima* (v. 7: gr. *epiballousin autô*, lit. "le echan encima).

2. Aposición explicativa: *a Jerusalén, esto es, a Betfagé y Betania* (v. 1), que tiene su paralelo en v. 11: *en Jerusalén, esto es, en el templo.*

3. Aparente incongruencia: *en dirección al Monte de los Olivos* (v. 1), cuando Betfagé y Betania se encontraban en ese monte.

4. *Envió a dos de sus discípulos* (v. 1), recuerda 6,7, cuando Jesús envía a los Doce de dos en dos.

5. Otra aparente incongruencia: se han nombrado dos aldeas, Betfagé y Betania (v. 1), y Jesús habla de *la aldea* (v. 2), en singular determinado, que se ha encontrado sólo en 8,23.26, con sentido peyorativo.

6. *La que está enfrente de vosotros* (v. 2), en sentido hostil (nota fil.).

7. Jesús predice a los discípulos lo que va a sucederles (v. 2s).

8. *Un borrico* (v. 2), que, con la escena que sigue, recuerda el texto de Zac 9,9, donde se describe la llegada a Jerusalén del rey humilde y no violento, montado en un pollino.

9. En los antiguos tiempos, la montura real era una mula (2Sm 18,9; 1Re 1,33-48), no un borrico.

10. *Su dueño* (v. 3), el borrico pertenece al Mesías, Jesús (nota fil.).

11. Los dos discípulos, que representan al grupo, ponen sus mantos encima del borrico (v. 7).

12. Jesús *se sienta* en el borrico (v. 7), en vez de "montarse" en él.

13. *Muchos* (v. 8), como los que en 10,48 conminaban al ciego que se callase.

14. "Alfombrar el camino con los mantos y con manojos de hierbas y hojas" (v. 8), son gestos de homenaje a Jesús.

15. *Los que iban delante* (v. 9), como Jesús iba delante del grupo al comenzar la subida a Jerusalén (10,32).

16. *Los que seguían* (v. 9), como los que iban tras Jesús al comienzo de la subida (10,32).

17. *Gritaban* (v. 9), verbo usado anteriormente con referencia a espíritus inmundos (3,11; 5,5.7; 9,24.26) y al ciego de Jericó (10,47.48).

18. *Hosanna* (v. 9), cf. Sal 118,25.

19. *Bendito el que viene* (v. 9), en Sal 118,25, aclamación a un general victorioso.

20. *Bendito el reinado*... (v. 10), atribuye a Jesús la realeza de David.

21. *Nuestro padre David* (v. 10), expresión que sólo aparece en Hch 4,25.

22. *Entró en Jerusalén, esto es, en el templo* (v. 11), construcción explicativa análoga a la de v. 1, que forma inclusión con ella.

23. *Lo miró todo en torno* (v. 11); no hay contacto ni encuentro con personas.

24. *Betania* (v. 11), forma inclusión con v. 1.

25. *Con los Doce* (v. 11), la última vez que han sido mencionados es en 10,32.

LECTURA

Circunstancia y encargo a dos discípulos

1a *Cuando se acercaban a Jerusalén, esto es, a Betfagé y Betania, en dirección al Monte de los Olivos...*

Acercarse a Jerusalén significa, para Jesús, ir al encuentro de los acontecimientos predichos por él (10,33s): su pasión y muerte a manos de los dirigentes judíos y de los paganos. Jesús se aproxima a la capital acompañado de la comitiva (*se acercaban*) que ha salido con él de Jericó (10,46b), entre los cuales, como se señalará a continuación (v. 1b), se encuentran sus discípulos.

Aparentemente, los datos topográficos que ofrece Mc son bastante confusos[175]. El orden de Mc (Jerusalén, Betfagé, Betania) es el inverso del itinerario a seguir cuando se viene, como es el caso de Jesús y sus acompañantes (cf. 10,46b), de Jericó[176]. Por otra parte, Betania no se encontraba en la ruta ordinaria de los peregrinos[177], y tanto esta localidad como Betfagé estaban situadas en la parte oriental del Monte de los Olivos[178].

[175] Lohse, *La storia della passione* 33: Las indicaciones locales de Mc no responden de ninguna manera a la verdad; deben haber sido redactadas por alguien que no conocía bien la posición de la ciudad santa.

[176] Cf. Légasse II 661. Trocmé 282: Los críticos señalan que Mc debería haber citado antes de Betfagé a Betania, que estaba más alejada de la capital, pero, evidentemente, Mc no pretende indicar un itinerario preciso.

[177] Cf. Lohse, *La storia della passione* 33; Gnilka II 135; Lentzen-Deis 337.

[178] Betfagé es identificada por los estudiosos modernos con la actual Kefr et-tûr, localidad situada al sur de la antigua vía romana, en el lado oriental del Monte de los Olivos, a unos tres km. al noroeste de Betania en dirección a Jerusalén, de la que dista 1 km. Según Dalman, *Orte und Wege Jesu* 270, se trata de un recinto situado fuera de Jerusalén, que comenzaba en el límite del santuario, es decir, delante del muro este de la ciudad; los textos rabínicos lo consideran como parte de Jerusalén, cf. Strack-B I 839s. Eusebio, *Onomastikon* (GCS 11/1, 58) habla de un poblado en el monte de los Olivos.

Betania, hoy El-'azariya, dista unos 3 km. de Jerusalén y está situada en el borde de la pendiente oriental del Monte de los Olivos. Como indican inscripciones funerarias, estaba habitada por galileos.

El Monte de los Olivos forma parte de una cadena montañosa situada al norte de Jerusalén y se encontraba exactamente enfrente del templo, a una distancia de 1 km.

En la frase introductoria aparece una doble construcción local con la preposición griega *eis* (*a* [gr. *eis*] *Jerusalén... a* [gr. *eis*] *Betfagé y Betania*), que encontramos de nuevo en el v. 11, donde Jerusalén se pone esta vez en relación con otro lugar, el templo (*en* [gr. *eis*] *Jerusalén... en* [gr. *eis*] *el templo*). En todos los casos de Mc en los que aparece esta construcción[179], los dos términos regidos por la preposición *eis* (= "a", "hacia", "en") están en relación de "englobante-englobado" o similar[180]. En el v. 11, la relación entre Jerusalén y el templo es clara: se trata del englobante, la ciudad, y del englobado, el templo. El paralelo indica que, también en el v. 1, Jerusalén se considera como englobante de Betfagé y Betania.

El texto de Mc incluye, pues, a Betfagé y Betania "en" Jerusalén. Se explica así que, para el evangelista, acercarse a Betfagé y Betania equivalga a acercarse a Jerusalén, es decir, en esos lugares se está ya dentro de la órbita de la capital, pues son como un apéndice de ella. Muestra así Mc cómo Jerusalén domina "las aldeas"; Betfagé y Betania se convierten, para él, en exponentes del pueblo sometido a los círculos dirigentes que residen en la capital (cf. 10,33)[181].

aproximadamente. A este monte estaban ligadas expectaciones escatológicas fundadas en Zac 14,4 y, según Josefo (*Ant.*20,169-170; *Bell.* 2,261-262), en lo alto de él debía revelarse el Mesías. Cf. Lohse, *La storia della passione* 33; Pesch II 272; Légasse II 661s.

[179] Aparte de 11,1.11, la doble construción local con *eis* aparece en: 1,39: *kêryssôn eis tas synagogas autôn, eis bolên tên Galilaian*; 5,1: *êlthon eis to peran tês thalassês, eis tên khoran tôn Gerasênôn*; y 9,43: *apeltheín eis tên geennan, eis to pyr to asbeston*. En 14,3 se encuentra la misma construcción, pero esta vez con la preposición *en*: *en Bêthania, en tê oikia Simônos tou leprou*.

[180] En 1,39, el englobante es Galilea; en 5,1, "la región de los gerasenos" especifica un lugar de la orilla oriental del lago (relación todo-parte); en 9,43, el primer término es una indicación topográfica ("gehenna" = el valle de Hinnón), el segundo describe su contenido ("el fuego inextinguible"). En 14,3, donde aparece también la doble construcción local, pero con *en* en vez de con *eis*, se da la misma relación: la casa de Simón está incluida en Betania. En cada uno de estos casos existe, pues, una relación que puede reducirse a la de englobante-englobado. Lo mismo ocurre en 11,1 y 11,11, textos que forman una inclusión que delimita la perícopa y que, por tanto, han de analizarse conjuntamente. En ambos aparece Jerusalén como englobante del segundo miembro (11,1: Betfagé y Betania; 11,11: el templo).

[181] Como se ha dicho, Jerusalén, "la ciudad"/capital, engloba por una parte "las aldeas" (Betfagé y Betania), el pueblo ideológicamente sometido a ella, y por otra el templo, morada de Dios. Cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 105-108.

Dado que, para Mc, acercarse a Betfagé y Betania equivale a acercarse a Jerusalén, la expresión *en dirección al Monte de los Olivos* constituye una nueva indicación local que rebasa, topográficamente, la unidad formada por "Jerusalén-Betfagé-Betania", aunque, como ya se ha indicado, de hecho las dos aldeas estaban situadas en el Monte de los Olivos. Dicho monte aparece así como una meta que deberá ser alcanzada después de haber pasado por Jerusalén y todo lo que ésta implica. Jerusalén constituye, pues, una etapa en el camino de Jesús hacia el Monte de los Olivos.

La explicación de este extraño itinerario, trazado por Mc, hay que buscarla en el significado de «el monte» en los evangelios. Como es sabido, «el monte» representa la esfera divina en contacto con la historia (3,13 Lect.), en este caso en relación con la de Israel (*de los Olivos*)[182]. Como aparecerá en dos pasajes posteriores (cf. 13,3; 14,26), el Monte de los Olivos es figura del estado glorioso de Jesús tras su resurrección[183]; se explica así que constituya la meta hacia la que éste se encamina. Es la regla de Mc: cuando habla de la muerte de Jesús o alude a ella, de forma explícita o figurada la asocia siempre a la resurrección[184]. En esta ocasión, la mención de Jerusalén anuncia la muerte; la del Monte de los Olivos, la resurrección.

[182] Taylor 544: Los rabinos asociaron el Monte de los Olivos con la resurrección de los muertos y la llegada del Mesías; cf. Strack-B. I 840. Lohse, *La storia della passione* 33: Los judíos esperaban que la aparición del Dios de Israel, que vendría a salvar a Jerusalén y a hacer justicia de sus enemigos (Zac 14,4s), tendría lugar en el Monte de los Olivos. Igualmente sobre él debía aparecer el Mesías para iniciar la liberación de Israel. Schweizer, *Marco* 240: Zac 14,4 coloca sobre el Monte de los Olivos la aparición escatológica de Dios (cf. Ez 11,23), y Flavio Josefo (*Ant.*20,169) la del Mesías.

[183] El Monte de los Olivos, como figura del estado glorioso de Jesús, se menciona en 14,26, donde Jesús, "desde la sala alta" situada en "la ciudad", donde ha instituido la eucaristía, símbolo de su pasión y muerte, sale para el Monte de los Olivos; en la narración que sigue, sin embargo, no se menciona el monte, sino sólo una finca llamada Getsemaní (14,32), lo que prueba que ese monte tiene un valor simbólico: designa la meta final de Jesús que se alcanza con su resurrección. En 13,3, Jesús es representado "sentado en el Monte de los Olivos", es decir, ya resucitado y exaltado; cf. Mateos, *Marcos 13* § 109-111.

[184] Así ha sucedido en las tres predicciones de la pasión y muerte, que terminaban con el anuncio de la resurrección (8,31; 9,31; 10,34). En 9,9.12 se mencionan explícitamente la resurrección e implícitamente la muerte. Más adelante sucederá lo mismo: cuando Jesús sea apresado en Getsemaní, preludio de su próxima muerte, aparecerá el joven que huye desnudo (14,51s), figura de Jesús resucitado.

1b-2a ***...envió a dos de sus discípulos diciéndoles: «Id a la aldea que tenéis enfrente...»***

Jesús envía dos discípulos, lo que recuerda el pasaje de 6,7, cuando envió a los Doce de dos en dos[185]. Esta referencia parece indicar que los dos enviados actúan como testigos suyos y representan a todo el grupo. En aquella ocasión pretendía Jesús que los Doce se pusieran en contacto con gentes de otras creencias y costumbres, para que salieran de su estrecha mentalidad judía (cf. Lect.); ahora los manda a *la aldea*, para que salgan de su idea mesiánica.

Aunque se han mencionado dos aldeas, Betfagé y Betania, los discípulos han de ir a una sola (*Id a la aldea*); el contraste entre las dos aldeas nombradas y el singular *la aldea*, sin más precisión, muestra que ésta no designa un lugar geográfico[186], sino simbólico. El término *la aldea* ha aparecido ya en el episodio de la curación del ciego de Betsaida (8,22b-26); se trataba allí del lugar de donde Jesús sacó al ciego (8,23) y adonde le prohibió volver (8,26); por alusión a Jr 31,31, es figura de la tierra de opresión, en donde domina una falsa concepción del Mesías que incapacita, a los que la hacen suya, para reconocer el verdadero mesianismo de Jesús (cf. Lect.). Aquí *la aldea* aparece en relación de dependencia con «la ciudad», Jerusalén, el centro del judaísmo, y es figura del pueblo dominado por la capital y sometido ideológicamente a ella[187]. Por eso, las dos aldeas antes nombradas, Betfagé y Betania, englobadas, según Mc, en Jerusalén, quedan despojadas de su propia identidad como localidades y subsumidas ahora bajo el término *la aldea*, que las representa a ambas[188].

[185] A los primeros discípulos los llamó de dos en dos (1,16-21a); envió a los Doce de dos en dos (6,7); dos discípulos, Santiago y Juan, han sido los que pretendían compartir su gloria (10,35.37), aunque su pretensión era también la del resto (10,41-45). En 14,13-15 enviará dos discípulos a la ciudad para que le preparen la cena de Pascua.

[186] Pesch II 273 considera probable que "la aldea de enfrente" se refiera a Betfagé: mientras que Gundry 624, aduciendo datos topográficos, la identifica con Betania. Estos autores, y otros que podrían aducirse con opiniones parecidas, no tienen en cuenta el significado de "la aldea" en 8,23.26.

[187] Cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 25-28.

[188] Cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 105-108.

La aldea a la que deben dirigirse los discípulos está *enfrente de vosotros*. Dado el sentido peyorativo que tiene en Mc el término «la aldea», la expresión *enfrente de* denota hostilidad[189] y señala el enfrentamiento existente entre *la aldea* y los discípulos de Jesús (*vosotros*); *la aldea* aparece así "enfrentada con" ellos[190]. Es decir, el pueblo que profesa la ideología de la institución judía («la aldea»), es hostil a los discípulos de Jesús. Por eso, Jesús no los envía para que se instalen en *la aldea*, ni siquiera para que se pongan en contacto con sus habitantes, sino solamente para que en ella realicen un encargo.

2b *«...al entrar en ella encontraréis enseguida un borrico atado que ningún hombre ha montado todavía; desatadlo y traedlo»*.

El borrico no está en un lugar recóndito, sino en lugar público y bien accesible (*al entrar en ella*); puede ser encontrado sin esfuerzo por cualquiera.

La mención del borrico y la escena que sigue aluden al texto de Zac 9,9, que describe al rey-Mesías no violento: «Mira a tu rey que llega, justo, victorioso, humilde, cabalgando un asno»[191]. La montura real era la mula (2Sm 18,9; 1Re 1,33-48); el borrico o el asno era la propia de un servidor (2Sm 19,27; Mefibóset). El texto de Zacarías describe a continuación la acción de ese rey: "Destruirá los carros de Efraín y la caballería de Jerusalén; destruirá los arcos de guerra y dictará paz a las naciones; dominará de mar a mar, del Gran Río al confín de la tierra" (9,10). Será pacífico no sólo en su actitud contraria a la guerra, sino

[189] La preposición *kata*, que entra en la composición de *katenanti*, con genitivo de persona (*hymôn*) denota hostilidad, cf. nota fil. El mismo matiz tiene *katenanti* en los otros dos textos en que aparece: Jesús enfrentado con el tesoro del templo (12,41) y, desde el Monte de los Olivos, con el templo (13,3); cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 113-115.

[190] Cf. Mateos, *Los Doce*, § 289-292; *Marcos 13* §§ 106-107.

[191] Pesch II 273s: Mc 11,2 se funda sobre el texto masorético de Zac 9,9, no sobre los LXX. Gundry 626 no acepta que Mc aluda a Zacarías; según este autor, Mc está interesado en la dignidad de Jesús, no en su mansedumbre; en su filiación divina, no en su realeza. Al contrario, Gnilka II 136: Aunque no se cita Zac 9,9, está claramente en el trasfondo. Si Mc elige el término *pôlos*, que puede designar un pollino o un potro, es porque lo toma de Zacarías. Sostienen también la alusión de Mc a Zac 9,9, entre otros: Taylor 544; Lohse, *La storia della passione* 34; Pronzato, *Marcos* II 188; Ernst II 513; Lamarche 265; Lentzen-Deis 337; Légasse II 662s; Trocmé 283; van Iersel, *Marco* 324.

también en su actividad, destruyendo las armas, y su reino no se limitará a Israel, se extenderá a todo el mundo conocido. Es una concepción del Mesías diametralmente opuesta al mesianismo davídico tradicional.

Nunca había conocido Israel un líder que cumpliese esa profecía (*que nadie ha montado todavía*)[192]. La frase de Jesús es una denuncia de la historia pasada, siempre caracterizada por la violencia y el dominio. En semejante tradición de exaltación de la fuerza y el poder tenía necesariamente que oscurecerse la idea de Mesías propuesta por el texto profético.

Desatadlo y traedlo da relieve a la autoridad de Jesús. Actúa como si el borrico fuese suyo[193].

El sentido figurado de la escena, que Mc superpone a la narración, insinúa que los dos enviados, que ya deberían conocer la imagen del verdadero Mesías, repetidamente expuesta por Jesús, deben rescatar de la tradición de Israel la idea del mesianismo pacífico[194]. De hecho, el borrico está "atado"[195], es decir, este pasaje profético no puede ser utilizado, porque, de suyo, es ignorado en la teología oficial. Los enviados deben constatar, en primer lugar, que el mesianismo que Jesús representa se encontraba ya en los antiguos libros y, en segundo lugar, que la institución judía ha cribado el texto de la Escritura, seleccionando los pasajes que concordaban con sus propuestas nacionalistas

[192] Gundry 625: El hecho de que nadie lo haya montado antes redunda en honor de Jesús (cf. Nm 19,2; Dt 21,3; 1Sam 6,7; 2Sam 6,3). Lentzen-Deis 337: Significa una distinción especial. Légasse II 663: Se sigue aquí la regla según la cual un animal o un objeto no debe haber servido a otro si se quiere honrar con él a la persona a la cual está destinado.

[193] Pesch II 275: Es el derecho real a requisar medios de transporte, conocido en toda la antigüedad; cf. 1Sm 8,17: "[El rey] tomará vuestros siervos y vuestras siervas, vuestros mejores jóvenes y vuestros asnos para que le sirvan" (cf. Nm 16,15). En la edad tannaítica, también un rabino tenía ese derecho. Cf. Gundry 624.

[194] Lentzen-Deis 339: Detalladamente Jesús trae a la memoria las antiguas promesas sobre el Mesías.

[195] Gnilka II 136: La montura atada es una reminiscencia de Gn 49,11. Pesch II 274: El participio *dedemenon* confirma que el narrador, queriendo representar un cortejo mesiánico, mira también a Gn 49,11: "ata su asno a la vid". La tradición rabínica interpretaba Gn 49,11 en sentido mesiánico. Sin embargo, aunque el texto de Gn 49,11 se refiere a Judá, que dará nombre a la tribu real, el texto no se aplica a la escena de Mc, pues no es Jesús quien ata el borrico, sino que, al contrario, manda que lo desaten; cf. Gundry 633. A lo más, puede pensarse en una alusión a la realeza por el uso del mismo término, "atado".

y relegando al olvido otros que contradecían esa ideología[196]. Se ve así el sentido del envío de los dos: deben constatar que el mesianismo expuesto por Jesús corresponde a datos de la Escritura. La predicción tan detallada que hace Jesús conviene más al sentido figurado del envío que a un suceso real y está en consonancia con la interpretación figurada de «la aldea».

3 *«Y si alguien os pregunta por qué lo hacéis, contestadle: "Su dueño lo necesita y lo devolverá cuanto antes"».*

Jesús los instruye sobre cómo contestar a cualquiera que les pregunte. Advierte a los enviados de que algunos pueden extrañarse de su acción.

A la posible pregunta deben responder: *su dueño lo necesita.* Por la alusión al texto de Zacarías, el dueño del borrico es el Mesías, es decir, Jesús[197]. Al añadir *y lo devolverá cuanto antes* indica que la manifestación mesiánica, que va a realizar Jesús, va a ser breve; sólo tiene por objeto aleccionar a los discípulos y a la gente que lo acompaña y dar su verdadero carácter a la entrada de Jesús en Jerusalén. Él no necesita el texto profético para sí mismo, pues su actitud no depende de la Escritura, nace de la experiencia del Espíritu; pero no quiere que nadie pueda asociarlo a la idea de un rey como los del pasado. Su actuación en Jerusalén no va a buscar un reconocimiento político.

4-6 *Fueron ellos, encontraron el borrico atado a un portón, fuera en la calle, y empezaron a desatarlo. Algunos de los que estaban allí les decían: «¿Qué hacéis desatando el borrico?» Ellos les contestaron como les había dicho Jesús, y los dejaron.*

[196] Ya se vio en 9,12 (Lect.) respecto al padecer del Hijo del hombre. Puede ponerse en conexión este encargo de Jesús a los discípulos con lo que habrían debido aprender en la escena de la transfiguración. En ella aparece Jesús como el referente principal: es él quien establece la norma: los pasajes del AT que concuerdan con su modo de actuar y enseñar, son válidos; los que se oponen a ellos, carecen de valor (cf. 9,5 Lect.).

[197] Cf. Pesch II 275: El asno es reivindicado como montura del Mesías (cf. Gn 49,11; Zac 9,9); su propietario es el rey mesiánico, el cual, según Mc 11,3c, ejercita su derecho real. Lo mismo: Gnilka II 136s; Ernst II 514; Gundry 624. Para Taylor 545, que hace una interpretación historicista, lo más probable es que *kyrios* designe al dueño del pollino, que sería también el sujeto de *apostellei*. Michel, *TWNT* 961: Según una antigua tradición rabínica el toro y el asno son figuras mesiánicas; cf. el dicho rabínico (bBer 56b): "Si ves en sueños un asno, espera la salvación mesiánica".

Los enviados encuentran el borrico. Como les había dicho Jesús, el animal está atado, pero a la vista de todos (*fuera en la calle*); no tienen dificultad para dar con él. En la comunidad judía, la Escritura es accesible a todos, pero algunos de sus textos están neutralizados o ignorados por aquellos que controlan el acceso a la misma (*el borrico atado a un portón*)[198].

Jesús había dicho a los enviados: *si alguien os pregunta*. De hecho, los que preguntan son varios: *algunos de los que estaban allí*, es decir, de los afincados en "la aldea", sin moverse de ella[199]; en otras palabras, algunos de los que han recibido la interpretación oficial de la Escritura y la siguen, sin cuestionarse esa interpretación, porque nadie les ha propuesto otra[200]. Éstos se sorprenden de la acción de los discípulos de poner, figuradamente, de relieve un texto mesiánico olvidado, pero no se oponen a ella. Son gente de buena voluntad que, ante una alternativa, no reacciona con violencia.

Al oír que es el dueño del borrico quien lo reclama, aquellos individuos de la aldea no oponen resistencia (*los dejaron*); aceptan el anuncio de la presencia del Mesías y comprenden que éste se comporta como estaba anunciado en el texto profético[201]. Los dos enviados cumplen el encargo de Jesús y se llevan el animal.

De cara a la esperanza mesiánica, la institución judía hacía una selección de textos del AT en sentido triunfalista; Jesús, a su vez, hace la suya: de entre los variados mesianismos que podían deducirse del AT, aprueba el de Mesías pacífico y universal y rechaza los otros.

El cortejo y la aclamación

7-8 *Le llevaron el borrico a Jesús, le echaron encima sus mantos y se sentó sobre él. Muchos alfombraron el camino con sus*

[198] El texto añade detalles (*atado a un portón, fuera en la calle*) que no se encontraban en la predicción, cf. Gundry 629.

[199] Es la fuerza del participio de perfecto *hestêkotôn*, que denota inmovilidad; cf. nota fil.

[200] Cf. Jn 11,55.

[201] Pesch II 277: La reacción de los del pueblo presupone que los enviados son reconocidos como portavoces del que afirma poseer el derecho real.

mantos; otros, con manojos de hierbas y hojas que habían cortado en los campos.

Los discípulos cumplen con exactitud el encargo; de un modo casi mecánico ejecutan la órdenes de Jesús (*le llevaron el borrico a Jesús*). En el caso de una persona distinguida, era señal de honor poner el manto sobre la cabalgadura; eso es lo que hacen los discípulos con sus mantos para honrar a Jesús[202]. El manto es figura de la persona (cf. 10,50, del ciego) y, al poner los suyos encima del borrico, subrayan la dignidad de Jesús, muestran su adhesión a él como rey mesiánico[203]. Solamente ponen los mantos los dos que han llevado el borrico (*Le llevaron... le echaron encima...*), pero desde el principio representan a todo el grupo. En la escena que sigue no se mencionan los discípulos.

El borrico simboliza el texto de Zacarías como expectativa profética. Sin ser ayudado, Jesús se sienta en la montura, dando figura al rey predicho por el profeta[204]. "Sentarse", en vez de "montarse", confiere a su gesto dignidad regia[205] y señala, al mismo tiempo, que su identificación con el Mesías pacífico anunciado por el profeta es permanente.

Hay otros grupos distintos del de los discípulos. En primer lugar, *muchos* que *alfombraron el camino con sus mantos*, gesto inspirado en 2Re 9,13, donde los oficiales reconocen de esta manera la realeza de Jehú[206]. El término "muchos" (gr. *polloi*) representaba en el episodio anterior (10,48) el grupo de segui-

[202] Cf. Lagrange 290. Gundry 625: Hacen una silla para honrar a Jesús (cf. 2Re 9,12-13). Pesch II 278s: El homenaje tributado a Jesús por sus acompañantes se describe primero bajo el aspecto visivo; luego (en los vv. 9-10), bajo el acústico.

[203] Gnilka II 137: Ponen los mantos sobre el borrico; esto y la escena que sigue recuerdan una entronización real en Israel (1/3Re 1,38-40; 2/4Re 9,13).

[204] Lentzen-Deis 337: Al entrar en Jerusalén sobre un asno, Jesús llama la atención sobre el significado simbólico de esa entrada.

[205] Pesch II 278: El uso de *kathizô*, "sentarse", en lugar de *epibainô*, "montarse", tiene probablemente por objeto simbolizar la dignidad real del que monta la cabalgadura. Gundry 626 opina que Jesús se sienta como un dignatario; cf. Schneider, *TWNT* III, 444-447.

[206] Lagrange 290: Extender los mantos por tierra era una muestra extraordinaria de honor (cf. 2Re 9,13); cf. Schweizer, *Marco* 241; Pesch II 279; Radermakers 263; Lentzen-Deis 338. Cf. Strack-B. I 844s, que señala que la ceremonia se usaba para distancias cortas. Wellhausen, *Marci* 87: Se encuentran testimonios del uso de extender mantos y de esparcir hierbas aromáticas en el camino; por ejemplo, durante la entrada del emperador Heraclio en Jerusalén.

dores no israelitas, identificados con Jesús. El enlace con aquel pasaje da a éste el mismo significado; pero la acción de estos *muchos* va más allá que la de los discípulos: no sólo rinden homenaje a Jesús, muestran también su adhesión al «camino» (*alfombraron el camino*) que sigue este Mesías humilde y pacífico, dispuestos a exponer sus vidas (*sus mantos*) con él. De modo parecido, *otros*, posiblemente nuevos simpatizantes cuya identidad no se precisa, se unen al homenaje esparciendo hierbas y hojas por el suelo en honor de ese Mesías[207].

9-10 *Tanto los que iban delante como los que seguían gritaban: «¡Sálvanos! ¡Bendito el que llega en nombre del Señor! ¡Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David! ¡Sálvanos desde lo alto!».*

Al empezar la subida a Jerusalén, Jesús iba en cabeza (10,32a). Ahora son otros los que ocupan ese lugar (*los que iban delante*); le quitan la iniciativa a Jesús y pretenden marcarle la ruta; han suplantado el liderazgo de Jesús, se han hecho protagonistas[208]. *Los que seguían* ya no van por el camino marcado por Jesús, como al principio de la subida a Jerusalén; ahora tienen que amoldarse al itinerario que señalan los que van en cabeza.

Al empezar la subida, los que seguían a Jesús, que llevaba la delantera, sentían miedo (10,32b), sabiendo que el camino de Jerusalén implicaba graves riesgos; por contraste, estos que siguen han perdido el miedo, unen su aclamación a la de los que preceden, se suman a su entusiasmo y a su esperanza de triunfo. Aunque van con Jesús, no lo siguen; se dejan guiar por los que se han puesto en cabeza.

Los que van delante y los que van tras ellos *gritaban* (gr. *ekrazon*), verbo que Mc ha usado anteriormente con referencia a espíritus inmundos (3,11; 5,5.7; 9,24.26) y al ciego de Jericó

[207] Posible paralelo con 10,13.16 (Lect.), donde los seguidores no israelitas presentan a Jesús a otros que quieren mostrarle su adhesión. Lentzen-Deis 338: Esparcir ramas por el camino tiene también el sentido de homenaje.

[208] Según Gundry 627, los que van delante no lo hacen para marcar el camino, sino para poner el pavimento honorífico. Parece que Gundry no distingue con rigor los diversos grupos que acompañan a Jesús. Pesch II 279: Al distinguir entre los que gritan: unos que preceden y otros que siguen, se alude probablemente a un canto alternado (sobre todo en el uso del Sal 118), característico de las procesiones.

(10,47), lo que sitúa las aclamaciones que siguen en una línea contraria al proyecto mesiánico de Jesús.

La primera aclamación responde a la idea mesiánica del pueblo: comienza con una oración a Dios, interpretada por lo que sigue. Piden a Dios la salvación (*¡Hosanna!* = "¡Sálvanos!") por medio de un Mesías enviado por él[209]. El grito *¡Bendito el que llega...¡*, tomado del Sal 118,25-26, se aplicaba a un general triunfante; aquí aclama la esperanza mesiánica que ven en Jesús[210].

La nueva aclamación: *¡Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David¡*, interpreta la anterior y expresa la idea que los manifestantes se hacen del Mesías: éste tiene por padre a David, el rey guerrero y victorioso; él es, por tanto, el modelo que el Mesías ha de reproducir; será como un nuevo David[211]. Para estos manifestantes, con el Mesías llega «el reinado de David», opuesto «al reinado de Dios», anunciado por Jesús (1,15)[212].

[209] Radermakers 263 recuerda que el *Hosanna* era la aclamación litúrgica de la fiesta de las Chozas, mientras se agitaba el *lulab* (que en Mc no se menciona ni se alude a él). Pero el término *stibas* no se encuentra en la descripción de la fiesta de la Chozas que dan los LXX (Lv 25,33-44; Dt 16,13-15) ni en el resto de esta traducción griega; cf. Gnilka II 137s. Pesch II 280: Ya en el judaísmo precristiano la exclamación "hosanna" había asumido significado de alabanza y júbilo. Puesto que el Sal 118/117 era sometido a diversas interpretaciones mesiánicas, no es de excluir, como señala Lohse, *TWNT* IX 682s, que "en el grito de hosanna, como venía entonado por la comunidad judaica en época precristiana, resonase también la esperanza mesiánica"; cf. Strack-B. I 849s; Jeremias, *La Última Cena* 281-287; Gundry 630.

[210] Lagrange 290s: Según el texto hebreo habría que traducir: "Bendito sea por Dios el que viene", pero la aclamación "Bendito el que viene" es mucho más gloriosa. Viene para realizar la obra de Dios. Cf. la entrada de Judas Macabeo en Jerusalén con aclamaciones, palmas..., himnos y cánticos (1Mac 13,51), Taylor 547. Pesch II 280s: Saludan a Jesús como aquel que viene en nombre de Yahvé, como el rey mesiánico. La bendición, que en Sal 118,26b era dirigida a los peregrinos del templo a su llegada a Jerusalén, es referida como exclamación de alabanza únicamente a Jesús.

[211] Lagrange 291: La imagen popular de las esperanzas mesiánicas era la restauración de la realeza de David; cf. Strack-B II 26s. Pesch II 283: El coro alternativo de los que preceden y de los que siguen exalta a Jesús como el que viene por encargo de Dios, como el Mesías esperado, y, en la imagen del reinado de David, evocada adrede a la vista de las puertas de Jerusalén, la aclamación expresa la expectación del inminente tiempo de la salvación. Es singular el hecho de que en Mc 10,9s Jesús no sea aclamado abiertamente como Hijo de David. Gundry 632: Al asociar la llegada de Jesús con la llegada del reinado de David parecen pensar que van a instalar a Jesús como rey davídico.

[212] Lentzen-Deis 338: La siguiente aclamación al reino de "nuestro padre David" no se encuentra en la Biblia y no se ajusta a la predicación de Jesús sobre el Reino de Dios. En Mc expresa una interpretación incompleta de la venida de Jesús (cf. la aclamación de Bartimeo en Mc 10,48s); éste no es el Mesías, como los judíos de la época lo entendían.

El primero será el reinado de un dominador que cambie todo por la fuerza y aplaste cualquier resistencia; el segundo es un reinado que libera, potencia y transforma al hombre. Como figura del padre (*nuestro padre David*)[213], David implica la dependencia y la falta de libertad[214].

El grito del ciego Bartimeo: "Hijo de David" (10,48), se recoge, pues, aquí con otra formulación[215]. Como aquel apelativo, esta aclamación es contraria a la realidad y al propósito de Jesús.

¡Sálvanos desde el cielo!: piden que el reinado del nuevo David, que ellos identifican con Jesús, sea apoyado por Dios[216]. La frase refleja un falso concepto de Dios, el de un soberano que apoya y legitima el poder dominador y la estructura social que éste genera.

Jesús había expresado la necesidad del cambio de vida para preparar el reinado de Dios (1,15). Para el de David no hace falta más que sumisión y fuerza coactiva. Un líder así se impone, no invita a seguirlo, como hizo Jesús (8,34: "Si uno quiere venirse conmigo..."), que respeta la libertad del hombre.

La escena refleja claramente dos concepciones opuestas de la misión de Jesús: la de los que le rinden homenaje como Mesías pacífico (mantos y ramaje en el camino) y como él están dispuestos a entregar su vida por la liberación de la humanidad, y la de los que lo aclaman como un nuevo David, es decir, como un Mesías nacionalista y guerrero, dominador de las naciones[217].

[213] Taylor 548: En el NT, sólo en Hch 4,25, se llama a David "nuestro padre". Esta denominación se aplicaba a los patriarcas y, en especial, a Abrahán, Isaac y Jacob; cf. Gnilka II 138.

[214] Lamarche 381: El amor de un padre, de un marido, de una madre, especialmente en esta época, es paternalista, posesivo, dominador; cf. 10,29-30, donde el padre se abandona pero no se recupera en la comunidad de Jesús, por ser en la sociedad de aquella época un figura autoritaria.

[215] Gundry 634: Bartimeo invoca a Jesús como "hijo de David"; éstos no, sino que hablan de "nuestro padre David". Aquél, suplica; éstos, aclaman. Aparte de esto, hay que notar que "nuestro padre David" se contrapone a "vuestro Padre del cielo" (11,25).

[216] Taylor 547: *Hosanna en tois hypsistois* indica que se trataba de una invocación de la ayuda y bendición divinas o incluso de una acción de gracias.

[217] Pesch II 287 no distingue entre los diversos grupos. Para él, ni la expectación mesiánica de los que acompañan a Jesús, ni la de sus discípulos, ni la de Jesús mismo pueden ligarse a la línea nacional-política de la expectación del Hijo de David. La actividad

El uso abundante del presente histórico a largo de la perícopa (vv. 1bis.2.4.7bis) es indicio de que Marcos puede estar reflejando la situación existente en su propia época.

Entrada en Jerusalén y el templo e ida a Betania

11 *Entró en Jerusalén, esto es, en el templo, lo miró todo en torno y, como era ya tarde, salió para Betania con los Doce.*

Jerusalén, que incluía Betfagé y Betania (v. 1), representantes de "la aldea" dominada por la capital (v. 2), incluye y domina asimismo "el templo": no sólo el pueblo está manipulado por los dirigentes; también lo está Dios.

En contra de la expectativa de los que lo aclamaban como Mesías davídico, esperando de él un acto inmediato de fuerza contra los dirigentes del templo y una proclama mesiánica, Jesús no pasa a la acción[218]; su camino no desemboca en el triunfo terreno, ni su objetivo al subir a Jerusalén es hacerse con el poder político-religioso[219].

El cortejo que lo acompañaba ha quedado fuera de la ciudad. Jesús entra solo en Jerusalén y nadie lo recibe ni lo aclama: la ciudad que sería la del Mesías no se identifica con él ni él con ella. Jerusalén, «la ciudad santa» centro del judaísmo, la capital del reino de David y del Mesías esperado, es un ciudad como

precedente de Jesús no daba pie en absoluto a este sentido, ni siquiera la curación de Bartimeo, y el camino del maestro profético con sus discípulos hacia Jerusalén no podía compararse, y mucho menos confundirse, con el paso de zelotas y guerreros pretendientes al título de Mesías. Este autor no tiene en cuenta el ardiente espíritu reformista del grupo de discípulos.

[218] Lohse, *La storia della passione* 38: En Mc, extraña fractura: se esperaría que Jesús, una vez llegado al templo, pasase inmediatamente a la acción, como es el caso de Mt y Lc.

[219] Lagrange 291s: Jesús entra en Jerusalén para hacer un acto mesiánico a los ojos de todos, pero en vez de alimentar la agitación popular, se retira a una relativa soledad. Llega con un tropel humilde compuesto de gente tímida; ninguna cohesión, ninguna consigna, sólo un momento de entusiasmo... Jesús elige una entrada mesiánica incontestable, puesto que realiza un texto mesiánico (Zac 9,9), pero al mismo tiempo muy modesta... Esa sencillez, en la que había insistido el profeta, debía hacer comprender que no venía a establecer un reino temporal y no era tal que provocase inútilmente la vigilancia de los romanos.

otra cualquiera[220] que ignora la presencia de Jesús. Éste encuentra en ella un vacío, que anuncia el antagonismo[221].

Entra en el templo, que va a ser el escenario de su actividad en los días sucesivos, pero esa actividad va a quedar desvinculada del entusiasmo popular y de la esperanza de restauración que han rodeado su llegada. Lo inspecciona todo en el templo. Es la última vez que aparece en Mc el verbo "mirar en torno", referido antes siempre a personas (cf. 3,5.34; 5,32; 9,8; 10,23): ahora abarca toda la realidad del templo[222].

Era ya tarde para actuar aquel día[223], y quizá quiera indicar Mc que también lo era para encontrar una solución a lo que ha visto Jesús en el templo; no hay nada que hacer, el sistema no tiene remedio. Después de hacerse cargo de la situación, abandona Jerusalén (*salió*) y se dirige a Betania[224], lugar que, como se ha indicado antes (cf. vv. 1-2 Lect.), está incluido en "la aldea".

Jesús no se instala en la capital (Jerusalén), sino en la periferia dominada ideológicamente por ella (Betania / "la aldea")[225]. Va a alojarse con los Doce adonde habitan los oprimidos por la ideología del judaísmo; entre ellos ha ejercido siempre su labor. La mención de los Doce recuerda la última predicción de la

[220] Como se ha indicado (cf. not. fil.), Mc no utiliza nunca la denominación sacral *Ierousalêm*, sino la profana *Hierosolyma*.

[221] Pesch II 284: El v. 11 se concentra únicamente en Jesús y los Doce. Se subraya el carácter episódico del acontecimiento y no se considera su efecto. Parece que la manifestación terminó ante las puertas de Jerusalén. Gnilka II 138ss: Jesús entra en la ciudad para cumplir las promesas mesiánicas, no las expectativas políticas. Su entrada en la ciudad sucede sin reacción del pueblo y termina sorprendentemente en Mc sin ser notada. Fuera de los muros, aclamación; dentro, silencio. La ciudad que le pertenece como descendiente de David se le resiste. Se anuncia su destino.

[222] Gnilka II 139: Observa el tráfico indigno que se desarrolla en el templo. Radermakers 264: No es la mirada de un turista curioso, sino la de un juez que penetra las intenciones y discierne las situaciones.

[223] Pesch II 284: Al oscurecer se cerraban las puertas del templo.

[224] Radermakers 264: Jesús se va a Betania quizá para marcar su ruptura con el lugar del culto oficial, cerrado a la revelación. Para Gundry 635, la amenaza que representa Jerusalén hace a Jesús precavido; no se queda allí por la noche. En la misma línea, van Iersel, *Marco* 325s: Dejar la ciudad a una hora tan tardía es una cosa insólita; todo el mundo quería estar dentro de los muros de la ciudad antes que las puertas se cerraran, para estar al seguro de ladrones y otros personajes peligrosos. En el caso de Jesús, la ciudad con las puertas cerradas es más parecida a una prisión que a un lugar que ofrece protección contra los peligros de la noche.

[225] Cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 28.

muerte-resurrección, hecha a los Doce (10,32-34), la única que nombraba a Jerusalén[226].

[226] Cf. Gundry 635.

SEPTIMA SECCION (11,12-12,44)
EN EL TEMPLO: DENUNCIA Y CONTROVERSIA

Estructura de la sección

La sección del templo presenta una estructura muy regular:

a) Comienza por un tríptico introductorio, de estructura fácilmente perceptible: entre los dos episodios de la higuera (11,12-15a. 20-27a) se inserta la denuncia del templo (11,15b-19).

b) Las tres perícopas siguientes, en las que se expone el enfrentamiento de Jesús con los miembros del Consejo/Sanedrín, sumos sacerdotes, senadores y letrados, forman otro tríptico. La primera perícopa (11,27b-33) contiene la controversia sobre la autoridad de Jesús. La segunda (12,1-12), la invectiva de Jesús a los dirigentes, apoyada en una parábola. La tercera (12,13-17), la trampa tendida a Jesús por los mismos dirigentes mediante intermediarios fariseos y herodianos.

c) Viene a continuación un episodio central (12,18-27) donde se expone «el pecado» de los saduceos, denominación que incluye a la aristocracia religiosa (*arkhiereis*, "sumos sacerdotes", autoridades del templo) y a la civil (*presbyteroi*, "senadores" o "ancianos"), es decir, a los dos grupos del Consejo que, aparte del poder político-religioso, detentan también el poder económico. Su «pecado» consiste en no conocer a Dios, como lo manifiesta su negación de toda vida después de la muerte. Esto equivale a un materialismo, en consonancia con la explotación económica ejercida a través del templo y denunciada por Jesús en 11,15-17 ("cueva de bandidos"). La temática de esta perícopa está en paralelo con la de 10,1-12, donde se exponía «el pecado fariseo», la contumacia, que era también el del pueblo (cf. Lect.). Quedan así caracterizados «el pecado» del pueblo (10,1-12) y el de los dirigentes (12,18-27).

d) Sigue otro tríptico: tres perícopas que enfrentan a Jesús con los letrados o escribas (gr. *grammateis*), maestros e intérpretes de la Ley, tercer estamento del Consejo, que, en Marcos, aparecen siempre como pertenecientes al partido fariseo. La primera perícopa (12,28-34) muestra a un letrado que entiende qué es lo esencial de la antigua alianza, pero cuyo saber no lo lleva a dar la adhesión a Jesús ni, por tanto, al Reino de Dios. En la segunda (12,35-37), Jesús ataca la doctrina mesiánica de los letrados, profesada por el partido fariseo, el pueblo y los discípulos (cf. 9,11; 10,47.48; 11,10); niega la identifi-

cación del Mesías con la de un hijo/sucesor de David o, en otras palabras, invalida el concepto de un Mesías nacionalista y violento. En la tercera perícopa (12,38-40) denuncia Jesús la conducta de ciertos letrados, explotadores de los más desamparados (viudas) so pretexto de religión.

e) La última perícopa de la sección (12,41-44) recoge el tema del dinero y de la explotación económica que hace el templo, en particular de los débiles (la viuda pobre). Se cierra así una inclusión temática con el tríptico introductorio (11,12-19). La conducta de la viuda remite, mediante alusiones verbales (12,44: *holon ton bion autês*), al mandamiento principal (12,30: *agapêseis kyrion ton Theon sou ex holês... ex holês...* etc.). La viuda pobre, no el esplendor de los edificios, encarna los verdaderos valores de Israel.

La estructura de la sección puede, por tanto, esquematizarse así:

Tríptico inicial
{11,12-15a: La higuera sin fruto
{11,15b-19: Denuncia del templo
{11,20-27a: La higuera seca

Tríptico de las autoridades
{11,27b-33: La autoridad de Jesús
{12,1-12: Parábola de los viñadores
{12,13-17: El impuesto al César

Perícopa central (12,18-27): El materialismo saduceo. La resurrección

Tríptico de los letrados
{12,28-34: El letrado. El mandamiento principal
{12,35-37: La doctrina de los letrados. El hijo / sucesor de David
{12,38-40: Conducta de ciertos letrados

Perícopa final (12,41-44): Lección a los discípulos. La viuda pobre

TRÍPTICO INICIAL
(11,12-27a)

El tríptico está delimitado por la mención de la higuera en la primera y la tercera perícopa (11,13.20).

La denuncia del templo (11,15b-19), situada entre las palabras de Jesús a la higuera (11,12-15a) y el hecho de que ésta aparece seca (11,20-27a), es la clave de lectura del tríptico y hace de la higuera una figura del templo / institución judía.

Las unidades del tríptico son las siguientes:

I. La higuera sin fruto (11,12-15a).
II. Denuncia del templo (11,15b-19).
III. La higuera seca (11,20-27a).

I. Mc 11,12-15a: *La higuera sin fruto*

(Mt 21,18-19)

[12]Al día siguiente, cuando salieron alejándose de Betania, sintió hambre. [13]Viendo de lejos una higuera que tenía hojas, fue a ver si acaso encontraba algo en ella; pero, al acercarse a ella, no encontró nada más que hojas, porque el tiempo no había sido de higos.

[14]Reaccionó diciéndole:
– Nunca jamás coma ya nadie fruto de ti.
Sus discípulos lo estaban oyendo.

[15a]Y llegaron a Jerusalén.

NOTAS FILOLÓGICAS

12 *Al día siguiente,* gr. *tê epaurion* (única vez en Mc); no es palabra clásica, pero aparece en los LXX (Gn 30,33, etc.) y en los papiros; sobreentendido *hêmerâ,* Taylor 550.

cuando salieron alejándose de, gr. *exelthontôn autôn apo*; *exerkhomai* con *apo,* única vez en Mc; diez veces con *ek,* Zerwick 88; en esta construcción, *apo* no denota sólo punto de partida (*ek*), sino también distanciamiento, cf. 7,17.33: *apo tou okhlou.*

Betania, gr. *Bêthania,* nombrada por primera vez en 11,1; cf. 11,11.

sintió hambre, gr. *epeinasen,* cf. 2,25.

13 *de lejos,* gr. *apo makrothen;* el sufijo *-then* ha perdido su fuerza, Blass 104; cf. 5,6; 8,3; 14,54; 15,40.

una higuera, gr. *sykên,* primera mención en Mc; cf. 11,20.21; 13,28.

que tenía hojas, gr. *ekhousan phylla,* también: "frondosa".

fue a ver si acaso encontraba algo, gr. *elthen ei ara ti heurêsei;* para la construcción, cf. 3,2; "a ver", sobreentendido, Robertson 1024.1027.1045; con futuro indicativo, cf. Jn 21,19, Robertson 1043; *ei ara,* "si acaso", "si por ventura", implica muy seria duda sobre la posibilidad de lo que se espera, Lagrange 293; cf. Robertson 1190; Zerwick 403; Blass 375/2. Algunos cods. leen *hôs heurêsôn,* con participio que indica finalidad, Blass 351/2; Moulton-Turner III 86s; cod. D: *idein ean ti estin.*

al acercarse a ella, gr. ***elthôn ep' autên***; para ***ep' autên***, que indica la meta, cf. 5,21 y 15,22, Taylor 551.

no encontró nada, gr. *ouden heuren,* "nada encontró", como objeto. Beyer, *Semitische Syntax* 109s.

más que, gr. *ei mê,* exceptivo, Maloney 93,95; otros casos: 2,7.26; 5,37; 6,4.5.8; 8,14; 9,9.29; 10,18; Beyer, *Semitische Syntax* 104 nota 4.

porque, gr. *gar,* que explica la falta de fruto, Thrall, *Greek Particles* 46s.

el tiempo, gr. ***ho kairos,*** "el tiempo", "la estación"; cf. 1,15; 10,30, 12,2; 13,33; sujeto anticipado por énfasis, Reiser 76. El término ***kairos*** aparece cinco veces en Mc, siempre en singular articulado: 1,15 (***peplêrôtai ho kairos***); 10,30; 11,13; 12,2; 13,33.

no había sido, gr. *ouk ên,* impf. por pluscuamperfecto, cf. 11,32: *eikhon ton Iôannên... hoti prophêtês ên,* "pensaban que Juan había sido... un profeta"; 15,43: *ên prosdekhomenos tên basileian tou Theou,* "había esperado el reinado de Dios".

de higos, gr. *sykôn* (única vez en Mc). Varios cods. mayúsculos (D incluido) leen *ou gar ên kairos sykôn,* con *kairos* sin énfasis e inarticulado, contra el uso de Mc.

Nótese el quiasmo: "que tenía hojas", "si acaso encontraba", "no encontró", "más que hojas".

14 *Reaccionó,* gr. *apokritheis,* "reaccionando", significado de *apokrinomai* cuando no hay pregunta anterior, sino sólo un hecho, cf. Padilla, «Sobre el verbo *apokrinomai* en el NT» 67-74; Zerwick 366; para Lagrange 294, Moulton-Howard II 453 y Taylor 551 es pleonástico, por no haber precedido nada que necesitase respuesta. Pero cf. Gundry 638: El uso de *apokritheis* para la respuesta al árbol es demasiado sorprendente para que se descarte como un estereotipo sin significado.

diciéndole, gr. ***eipen autê,*** lit. "le dijo"; en español se cambia el participio ***apokritheis*** por un tiempo personal, y el aoristo *eipen* por un gerundio; cf. 3,33.

Nunca jamás, gr. ***mêketi eis ton ainôa,*** lit., "ya no por siempre"

coma, gr. ***phagoi***; según Moulton I 165.179, Moulton-Turner III 122 y Blass 348/3, tiene función de imperativo; es preferible verlo como optativo volitivo, único caso en Mc, Robertson 930; sólo el optativo de deseo usa *mê*, *ibid.* 1170; cf. Hch 8,20. Para Moule, *Idiom* 136, se trata del más vehementemente prohibitivo de todos los ejemplos neotestamentarios del optativo empleado para expresar un deseo o una condena.

ya, incluido en el significado de ***mêketi,*** cf. Zorell *s.v.*; Bauer *s.v.*

nadie, gr. ***mêdeis,*** nueva negación. Nótese la forma enfática del dicho: ***mêketi,*** "nunca más"; ***eis ton aiôna,*** "por siempre", "jamás"; ***mêdeis,*** "nadie". cf. Robertson 1173; Moule, *Idiom* 136; Blass 431,2. Otros casos de doble negación en Mc: 1,44; 2,2; 3,20.27; 5,3.37; 6,5; 7,12; 9,8; 12,14.34; 14,25.60; 15,5; 16,8; Moulton-Turner IV 26.

fruto, gr. ***karpon,*** cf. 4,7.8.28; 12,2.

de ti, gr. ***ek sou.***

Sus discípulos, gr. ***hoi mathêtai autou***; llamados en 11,11: "los Doce".

lo estaban oyendo, gr. ***êkouon,*** impf. La forma perifrástica traduce bien el valor durativo del imperfecto y la temporalidad de pasado ("estaban").

DELIMITACIÓN, CONTENIDO Y DIVISIÓN

La perícopa está delimitada por dos indicaciones topográficas: Betania, punto de partida (v. 12), y Jerusalén, punto de llegada (v. 15a).

El relato no adquiere sentido a menos que se vea en él una intención simbólica, como sostienen muchos autores y gran parte de la tradición[227].

[227] Así L. Goppelt, *TWNT* VI 20: El episodio puede ser entendido o como una acción parabólica o, más verosímilmente, como una parábola que con el tiempo se configuró como un relato, cuyo sentido puede ser sólo el siguiente: Jesús anuncia el juicio inminente sobre Israel y Jerusalén, que se parecen a un árbol estéril (cf. Miq 7,1; Os 9,16). Jesús tiene hambre del fruto de la justicia que debe dar Israel. Weiss 177: Jesús vio en la higuera una imagen del pueblo de Israel. Taylor 549: No sabemos si el evangelista lo interpretó simbólicamente, pero quizá viese en el episodio una alusión significativa a Jerusalén y al judaísmo. Schweizer, *Marco* 243: La maldición de la higuera, histórica o no, debe tener en principio un significado simbólico y alude a Israel (o a sus escribas o sacerdotes) que no es portador de fruto. Radermakers 264ss: Ya el AT asocia la higuera a la viña (cf. Is 5,1-7); juntos, representan el pueblo de Israel que produce fruto (Dt 8,8; Cant 2,13) o se marchita (Nm 20,5; Sal 105,33; Is 34,4; Jr 5,17; Ag 2,19), según su fidelidad o infidelidad a los preceptos de la alianza. Los profetas en particular se sirven de esta imagen para indicar el juicio definitivo de Dios, que retribuye a cada uno según sus acciones (Os 2,14: "Arrasaré su vid y su higuera"; Zac 3,10: "Aquel día se invitarán unos a otros bajo la parra y la higuera"). Y la desilusión de Yahvé el día de su visita, según el oráculo de Jeremías sobre Judá: "Si intento cosecharlos -oráculo del Señor- no hay racimos en la vid ni higos en la higuera, la hoja está seca; los entregaré a la esclavitud" (Jr 8,13; cf. Miq 7,1; Os 9,10; Hab 3,17). Es en este contexto en el que debe leerse el episodio: el Mesías revela la infecundidad de Israel, incapaz de dar fruto. La acción de Jesús con la higuera es simbólica. Su significado no puede entenderse más que en relación con la doble manifestación de Jesús en Jerusalén y en el templo. Gnilka II 143: La perícopa, ciertamente sorprendente, crea dificultades de compresión a aquel que pretenda juzgarla preferentemente desde la vertiente histórica, pero si se acepta como verdadera su significación simbólica proveniente del AT, resultarán superfluas muchas de las objeciones que podrían hacérsele desde el punto de vista histórico. Ernst II 52, teniendo en cuenta el uso metafórico de la imagen de la higuera en el AT, la interpreta en este episodio como figura de Israel, que se ha cerrado al mensaje salvífico de Dios y ha desperdiciado el tiempo que se le había concedido para dar frutos. Pikaza, *Marcos*, 158: La higuera es evidentemente un signo de la ciudad de Jerusalén que, como un árbol, puede verse de lejos. Lamarche 274: La utilización teológica de este relato por Mc está bien asegurada. Sin tratar de imponer aquí una lectura alegórica, debemos preguntarnos si el texto, a través de esta imagen, hace alusión a Israel o, más bien, a la Ley. Lentzen-Deis 343: A la luz de Miq 7,1 y Jer 8,13 se puede deducir el significado simbólico de la acción de Jesús. B. van Iersel, *Marco* 328: La higuera, llena de verdor, es una metáfora de las estupendas construcciones del templo. Légasse II 675-680 interpreta el episodio en clave simbólica. Meier, *Un judío marginal* II/2, 1011-1025, que analiza el relato desde el punto de vista histórico, lo considera una interpretación teológica del episodio de la purificación del templo. Para la interpretación simbólica en la tradición, cf. Gnilka II 146s. Por el contrario, Pesch II 292-297, aunque admite como suposición, pero no como algo definitivo, que Mc entendiese la maldición de la higuera como símbolo de la destrucción del templo (297), no ve en el episodio ningún elemento simbólico. Lo mismo Gundry 672-674, quien afirma que, hablando en general, en los paralelos del AT, la higuera no representa el templo. Este autor, sin embargo, analiza el contexto entero de los textos veterotestamentarios, sin limitarse sencillamente a considerar el significado de los higos. Concluye así que el texto mismo de Mc no apoya una interpretación simbólica.

Es decir, Mc entrelaza en la narración un sentido más profundo, que va haciendo notar con diferentes marcas

De hecho, como se ha dicho, la perícopa central del tríptico, la denuncia del templo (11,15b-19), da la clave de lectura de la primera (11,12-15a) y de la última perícopa (11,20-27a): la higuera es figura de la institución judía y, en particular, del templo, que la sintetiza; ambos encarnan y compendian en aquel momento la historia de Israel y el resultado de la antigua alianza. Jesús se acerca a ellos esperando que no hubieran sido del todo inútiles, pero queda defraudado.

Pueden distinguirse estos momentos:

11,12-13: Salida de Betania. La higuera estéril.
11,14: Palabras de Jesús a la higuera.
1,15a: Llegada a Jerusalén.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. *Salieron* (v. 12): Todo el grupo, Jesús y los Doce / los discípulos (cf. 11,11), salen de Betania alejándose de ella.
2. Betania (v. 12) era parte de "la aldea" (cf. 11,1-2). No volverá a mencionarse en esta sección.
3. Sólo Jesús siente *hambre* (v. 12).
4. Jesús ve la higuera *de lejos* (v. 13), cf. 5,6; 8,3 (en contexto pagano): más adelante, cf. 14,54; 15,40 (en otro contexto y con sentido diferente)..
5. Desea encontrar *algo* en la higuera (v. 13); el uso del indefinido *algo*, en lugar de higos o frutos, se presta al sentido simbólico.
6. El deseo de encontrar algo está acompañado de la duda (v. 13: *si acaso*).
7. Decepción de Jesús al no encontrar *nada más que hojas* (v. 13); posible alusión a Jr 8,13 y a otros textos proféticos.
8. Posición inicial enfática de *el tiempo*, determinado (v. 13), que puede aludir a 1,15: "Se ha cumplido el plazo/tiempo".
9. *No había sido de higos* (v. 13) remite a un lapso de tiempo anterior al presente de la narración.
10. Jesús reacciona con vehemencia, dirigiéndose a la higuera como si fuera una persona (v. 14), nueva prueba del sentido figurado de la misma.
11. Las palabras de Jesús a la higuera (v. 14) no constituyen una maldición que tiene como objetivo el que ésta definitivamente se vuelva estéril.

LECTURA

Salida de Betania. La higuera estéril

12 *Al día siguiente, cuando salieron alejándose de Betania, sintió hambre.*

Ha pasado una noche desde que Jesús lo inspeccionó "todo" en el templo y había ido a pernoctar a Betania con los Doce (11,11). Ahora sale con ellos (*salieron*) y todos se alejan de Betania[228]. Jesús no hace de Betania su refugio habitual para evitar los peligros de Jerusalén. De hecho, ni cuando deje de nuevo la capital (11,19) ni al final de su actividad en el templo (13,1) Betania volverá a ser nombrada[229].

Betania ha sido, junto con Betfagé, concreción de "la aldea" (11,1-2 Lect.), es decir, del pueblo dominado por la institución judía y que hace suya su ideología. Al ir con el grupo a pasar la noche en Betania, Jesús ha señalado su solidaridad con el pueblo oprimido (11,11 Lect.); ahora, el alejamiento de Betania expresa su distancia, y la que deberían tener también sus discípulos, respecto a las expectativas de ese pueblo que, adoctrinado por sus dirigentes, tiene puestas sus esperanzas de salvación en un Mesías revestido de fuerza y de poder.

Aunque el grupo va junto y las circunstancias son las mismas, sólo "siente hambre" Jesús. La otra vez que ha aparecido el verbo "tener/sentir hambre" se aplicaba a David y a los que estaban con él (2,25). Se trataba allí de hambre física. Ahora, el hecho de que sea sólo Jesús el que la siente, y de forma tan repentina[230], la coloca en un plano figurado[231]. El hambre es metáfora de un deseo ardiente; su significado se irá aclarando a medida que avance la narración.

13 ***Viendo de lejos una higuera que tenía hojas, fue a ver si acaso encontraba algo en ella; pero, al acercarse a ella, no en-***

[228] Construcción con *apo*, que denota no sólo punto de partida, sino también distanciamiento (cf. nota fil.)

[229] Será mencionada de nuevo en 14,3, en un contexto completamente distinto. Sin embargo, para Pesch II 285, está históricamente atestiguado que Jesús, durante su estancia en Jerusalén, hizo de Betania su lugar de residencia.

[230] Légasse II 676 nota 4: El aoristo ingresivo *epeinasen* descarta la idea de un hambre que se remontaría al momento de levantarse Jesús o de su salida de Betania.

[231] Cf. Goppelt, *TWNT* VI 20; Gnilka II 144: El relato no quiere narrar un intento de saciar el hambre física, sino que adquiere un significado más profundo, en consonancia con el simbolismo de la higuera y de sus frutos. Ernst II 523: La insólita observación sobre el hambre es tan extraña a la situación que debe ser tomada en consideración una interpretación simbólica.

contró nada más que hojas, porque el tiempo no había sido de higos.

Jesús ve de lejos una higuera que ya ha echado las hojas[232]: su apariencia es prometedora. Se acerca hasta ella con la esperanza de encontrar algo más que follaje, pero no encuentra nada más, ***porque el tiempo no había sido de higos.*** ¿Qué sentido encierra este episodio aparentemente trivial y anecdótico?[233] Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta el trasfondo veterotestamentario de este texto de Mc[234].

En primer lugar, en Dt 8,7-10 las higueras, junto con las viñas, son uno de los signos de la tierra buena que Dios ha dado a Israel (cf. Hab 3,17). De ahí que, en los profetas, se utilice la imagen de los frutos de la higuera, unidos con frecuencia a los de la vid, como símbolo de los israelitas[235]. Así Os 9,10: "Como

[232] Según Pesch II 292, tener hojas remite a la primavera, la estación en la que la higuera se expande y se vuelve frondosa. Sigue Pesch la descripción de Hunzinger (*TWNT* VII 753) sobre las higueras de Palestina: Pierden las hojas en otoño (noviembre) y les salen en primavera (finales de marzo). Los primeros frutos aparecen en marzo en las ramas antiguas y están maduros a partir del final de mayo (cf. Is 28,4). Pero la mayor parte de la cosecha viene dada por los segundos higos (brevas), que se desarrollan sobre las ramas nuevas y maduran desde la mitad de agosto hasta bien entrado octubre. Gundry 638: El hecho de que la higuera tenga hojas y la esperanza de Jesús de encontrar en ella algo que comer descarta el tiempo de la Dedicación (diciembre). El no ser la estación de los higos descarta también el de las Chozas (septiembre-octubre). El tiempo de Pascua corresponde a todas estas calificaciones y encaja con la cronología de Mc 11-16. Con estos datos quieren justificar estos autores su interpretación historicista del episodio. Al respecto, Meier, *Un judío marginal* II/2 1011s, es suficientemente expresivo: "Sorprende ver cómo muchos comentaristas, cuando tienen que habérselas con la higuera sin fruto de la que habla Marcos, enseguida se ponen a hacer cábalas sobre qué clase de fruto podía haber o no en una higuera del monte de los Olivos a comienzos de abril y cuál podía ser el estado de ánimo del Jesús histórico en la mañana subsiguiente al día de su entrada triunfal en Jerusalén... Saber si Marcos o las personas a las que se dirigía tenían una idea precisa del estado de las higueras en las laderas del monte de los Olivos durante el mes de abril está fuera de nuestro alcance y quizá también fuera de lugar".

[233] K. Romaniuk, «"Car ce n'était pas la saison des figues"» 276s, hace una crítica de las diversas explicaciones sobre la génesis de la perícopa, y Légasse II 675 nota 1 ofrece una síntesis de las distintas opiniones sobre el sentido de la misma. Un resumen más completo en Meier, *Un judío marginal* II/2 1121s nota 37.

[234] Meier, *Un judío marginal* II/2 1014s: "Si se quiere interpretar correctamente el relato evangélico de la maldición de la higuera, es preciso tener en cuenta *tanto* el rechazo por Dios, en el AT, de las malas higueras de Israel (o, más generalmente, su acción de secar un mal árbol) *como* la conexión estructural con el episodio de la purificación del templo".

[235] Radermakers 264s: El judaísmo conoce otro significado simbólico de la higuera, que es comparada con la Torah; cf. Trocmé 270. Strack-B. I 857s (un dicho de R. Johanan

uvas en el desierto encontré a Israel, como breva en la higuera descubrí a vuestros padres". En una visión contempla Jr 24,1-10 lo siguiente: "El Señor me mostró dos cestas de higos... una tenía higos exquisitos, es decir, brevas; otra tenía higos muy pasados, que no se podían comer" (vv. 1-2). Los primeros son figura de los desterrados fieles a Dios (vv. 4-5); los otros, del rey, sus dignatarios y el resto de Jerusalén que queda en Palestina o reside en Egipto (v. 8).

En correspondencia con este simbolismo, como sucede también con la vid, la falta de frutos de la higuera o los higos malos[236] son en los profetas imagen de la infidelidad de Israel a la alianza. Puede citarse, en primer lugar, Jr 8,13, donde el profeta, después de constatar la corrupción de Jerusalén (8,5-7), que, a pesar de todo, se gloría de la Ley (8,8), termina descorazonado: «Si intento cosecharlos, oráculo del Señor, no hay racimos en la vid ni higos en la higuera». El texto en cuestión pone en paralelo la vid y la higuera. De una y otra esperaba el Señor fruto y no lo ha encontrado. Como lo expresan los vv. 5-10, el Señor se lamenta de la corrupción de la sociedad judía, en la que hasta los que ostentan los cargos más importantes, sacerdotes y jueces, han prevaricado por deseo de medrar.

El texto completo de este pasaje profético (Jr 8,4-13) ilumina el sentido de la falta de fruto: "Diles: Así dice el Señor: «¿No se levanta el que cayó?, ¿no vuelve el que se fue? Entonces, ¿por qué este pueblo de Jerusalén ha apostatado irrevocablemente? Se afianza en la rebelión, se niega a convertirse. He escuchado atentamente: No dicen la verdad, nadie se arrepiente de su maldad diciendo: «Qué he hecho?». Todos vuelven a sus extravíos... mi pueblo no comprende el mandato del Señor. ¿Por qué decís: «Somos sabios, tenemos la Ley del Señor»?, si la ha falsificado la pluma falsa de los escribanos... porque del primero al último sólo buscan medrar; profetas y sacerdotes se dedican al fraude...".

Más adelante, Jr 29,17, refiriéndose a la infidelidad del rey y del pueblo, dirá: "Los trataré como a los higos podridos que no se pueden comer de malos".

sobre Prov 27,18): "¿Por qué se comparan las palabras de la Torah con una higuera? Como un hombre, cada vez que busca en ella, encuentra higos, también un hombre encuentra placer en las palabras de la Torah, cada vez que reflexiona sobre ellas".

[236] Cf. los higos muy pasados o incomibles de Jr 24,2.8.

Semejante al texto de Jr 8,13 es el lamento de Miq 7,1: "¡Ay de mí! Me sucede como al que rebusca terminada la vendimia: no quedan uvas para comer, ni brevas que tanto me gustan". La decepción del profeta proviene de que han desaparecido de Israel los hombres leales y honrados, y todos cometen malas acciones (vv. 2-3)[237].

Con estos precedentes, se desvela el sentido del texto de Mc. La higuera es en él figura del Israel institucional, que tiene su centro y su máxima expresión en el templo de Jerusalén[238]. El hambre repentina de Jesús (*sintió hambre*) expresa su vivo deseo de encontrar dentro de Israel «el fruto» que este pueblo estaba destinado a dar; sólo él podría saciar su hambre. En concreto, el fruto que Dios (y lo mismo Jesús) esperaba de Israel era el cumplimiento de las dos exigencias fundamentales de la Ley: el amor a Dios como absoluto y el amor al prójimo como a sí mismo (12,28-31). Practicar ese amor, encarnado, según Is 5,7 (cf. Mc 12,1-2), en la justicia y el derecho, era la tarea preparatoria de la antigua alianza en relación con el reinado de Dios prometido.

En clara alusión al esplendor del templo, Mc señala que *de lejos* la apariencia de la higuera/institución es hermosa y prometedora (*una higuera que tenía hojas*)[239]. La expresión *de lejos* podría aludir al impacto que la magnificencia del templo causaba entre los paganos[240], o bien, a la distancia ideológica existente entre Jesús y el sistema religioso judío, centrado en el templo[241].

Jesús se acerca hasta la higuera/institución para ver si ha producido *algo*[242] positivo (*fue a ver si acaso encontraba algo*

[237] Gnilka II 144, piensa que la lamentación de Miq 7,1ss es el texto más próximo al de Mc. Sin embargo, es más probable que Mc esté aludiendo sobre todo a Jr 8,13.

[238] Cf. nota 227.

[239] Las hojas de la higuera, es decir, el esplendor externo del templo, tienen su correspondencia en 13,1: "¡Mira qué sillares y qué edificios!".

[240] Las dos veces que ha aparecido en Mc la expresión *apo makrothen* tenía que ver con paganos: el geraseno (5,6) y algunos de los participantes en el segundo reparto de los panes (8,3), destinado a los paganos (cf. Lect.).

[241] En el relato de la Pasión, Mc empleará la expresión *apo makrothen* para designar el seguimiento deficiente de Pedro respecto a Jesús (14,54) y la incomprensión del grupo de mujeres que contempla a distancia la muerte de Jesús (15,40).

[242] El uso del pronombre indefinido *ti*, en lugar de "higos" o "fruto", es otra sutil indicación del sentido simbólico de la escena.

en ella). Su relación anterior con los grupos más influyentes del judaísmo de la época (letrados y fariseos: cf. 2,6-7.16.23-28; 3,1-6.22-30; 7,1-13; 8,11-13) y, sobre todo, su constatación, al llegar a Jerusalén, de la realidad del templo (11,11), no le hacen abrigar muchas esperanza (*si acaso*)[243]. Sin embargo, no se resigna a dar todo por perdido, espera todavía encontrar en el higuera/institución algún fruto, por pequeño que sea; desearía ardientemente (el "hambre" que siente, cf. v.12) que la historia de Israel, la antigua alianza, no hubiera sido del todo inútil. Nueva señal del amor de Jesús por su pueblo. Pero se lleva una decepción: no hay ningún fruto; sólo hojas (*no encontró nada más que hojas*)[244]. De hecho, el aspecto de la higuera desde lejos y su realidad de cerca son contradictorios: la apariencia es engañosa y oculta la esterilidad. Es un esplendor sin fruto. Jesús deseaba encontrar *algo*, pero no hay nada[245].

Mc ofrece la razón de la esterilidad de la higuera/institución: *porque el tiempo no había sido de higos*[246]. El Israel institucional, encarnado en el templo, no ha dado fruto mientras ha podido darlo. El tiempo de dar fruto era el anterior a la llegada del Me-

[243] Gundry 636: La posición en cabeza de *ti* y de *ho kairos* subraya que Jesús no esperaba encontrar higos o frutos.

[244] Gnilka II 145: El trasfondo veterotestamentario, que da a la acción de Jesús un sentido que la supera, aconseja interpretar su desencanto de modo parecido, a pesar de que éste no esté descrito con todo detalle. En definitiva, da a entender el rechazo de su mensaje por parte de Israel. Lo mismo Ernst II 523: Israel no ha aceptado la oferta del momento. Légasse II 679s: Israel, falto de frutos, pierde su papel y su misión como pueblo.

[245] Lagrange 293, explica la imposibilidad de encontrar higos en este tiempo del año, que supone que es cerca de la Pascua. Sería completamente inverosímil, según los Padres orientales, que Jesús hubiese buscado de verdad higos. Luego hay que concluir que Jesús hacía una acción simbólica. Otros datos, en Gnilka II 145; Josefo, *Bell.* 3,519. La exactitud botánica apenas si interesaba a Mc.

[246] La atribución al impf. *ên* del sentido de plpf. está permitida por la existencia de otros casos de Mc (nota fil.). Sin embargo, lo que fuerza a esa interpretación es la correspondencia con 1,15: *peplêrôtai ho kairos*, "se ha cumplido el tiempo / se ha terminado el plazo". Aquel anuncio inicial de Jesús significaba que había terminado el lapso de tiempo previsto para la antigua alianza y sus instituciones, que han de ceder el puesto al reinado de Dios. Ahora, el episodio de la higuera (11,13) muestra precisamente que ese *kairos* ha sido estéril, que el Israel institucional, encarnado en el templo, no ha producido el fruto que de él se esperaba. La parábola de la viña (12,1-9) señalará que ese fruto debería haberse producido durante toda la historia del pueblo de Israel. Cf. Pikaza, *Marcos* 158. Gnilka II 145: La frase causal quiere subrayar que Israel ha dejado pasar su *kairos*, el tiempo de su destino escatológico. Sobre las diversas interpretaciones de este texto de Mc, cf. Hiers, «Not the Season for Figs» 394-400; Cotter, «"For It Was Not the Season for Figs"» 62-66.

sías y al advenimiento del reinado de Dios, pero ha sido estéril. Ahora ya no habrá más ocasión. La fase preparatoria a la época mesiánica, el tiempo de la antigua alianza, ha terminado (1,15: "Se ha cumplido el plazo/tiempo") sin haber producido nada provechoso[247]. La falta de fruto (higos) es, por alusión a los textos proféticos antes citados, señal de la infidelidad de Israel a la tarea asignada por Dios.

Con otras palabras, el episodio de la higuera muestra precisamente que el tiempo (gr. *kairos*) de preparación a la llegada del Mesías y, con él, del reinado de Dios, es decir, el tiempo de la antigua alianza, ha sido infructuoso; el pueblo de Israel no ha producido los frutos que de él se esperaban. La función del judaísmo institucional, centrado en el templo, había sido la de preparar a ese pueblo (frutos) para el reinado de Dios, pero no la ha cumplido. Jesús, el Mesías, después de la falta de reacción de Jerusalén ante su llegada y de hacerse cargo de la realidad del templo (11,11), se acerca a la higuera/institución con pocas esperanzas (*si acaso*), aunque con el vivo deseo (*hambre*) de encontrar algo bueno en ella. Pero se ve frustrado: bajo el esplendor y grandeza externos (*hojas*), la higuera/institución no ha producido nada.

El tiempo no había sido de higos se refiere, por tanto, a la duración de la antigua alianza. Expresa la infidelidad continua del

[247] Cf. G. Delling, *TWNT* III 461: En el NT falta el significado local; el significado objetivo se encuentra sólo en Heb 11,15, donde indica la posibilidad (dada por Dios); muy frecuente es, en cambio, el tercer significado, el temporal. Mateos, *Marcos 13* §§ 557-559: El término *kairos* aparece cinco veces en Mc, siempre en singular articulado: 1,15: *peplêrôtai ho kairos;* 10,30: *ean mê labê hekatontaplasiona nun en tô kairô toutô... meta diôgmôn:* 11,13: *ho gar kairos ouk ên sykôn:* 12,2: *apesteilen pros tous geôrgous tô kairô doulon, hina... labê apo tôn karpôn;* 13,33: *ouk oidate gar pote ho kairos estin.* En Mc, *kairos* tiene una doble acepción o aplicación: designa un período de tiempo o un momento determinado dentro de él. Hay un *kairos* global que abarca el tiempo correspondiente a la antigua alianza (el caso de 1,15 y 11,13) o la vida presente (el caso de 10,30, en donde *en tô kairô* está determinado por el demostrativo *toutô*, "en el tiempo este", y contrapuesto a *en tô aiôni tô erkhomenô*, "en la edad venidera o futura"), y un *kairos* que, dentro del tiempo global, se corresponde con el momento de dar fruto; será entonces cuando el dueño de la viña envíe a sus siervos a recogerlo (el caso de 12,2) o el señor de la casa llegue esperando encontrar a sus siervos despiertos (el caso de 13,33, cf. 13,34-37). Dentro del tiempo global de la antigua alianza, el pueblo de Israel debería haber producido fruto, como lo deben producir a lo largo de su vida los seguidores de Jesús.

pueblo de Israel a lo largo de ella, explicitada más adelante en la parábola de la viña (12,1-9).

Palabras de Jesús a la higuera

14 *Reaccionó diciéndole: «Nunca jamás coma ya nadie fruto de ti». Sus discípulos lo estaban oyendo.*

Jesús reacciona dirigiéndose a la higuera con dureza. La forma de dirigirse a ella (*diciéndole*), como si se tratara de una persona[248] y no de un árbol, muestra claramente el sentido figurado del episodio. Sus palabras son categóricas, expresadas con una doble negación (*nunca... nadie*) y una doble mención del futuro (*nunca jamás*)[249]. No le lanza a la higuera una maldición que tenga como efecto la muerte o algún mal[250]. Jesús no expresa odio ni sus palabras son de castigo[251]. De hecho, no le dice:

[248] Cf. Légasse II 679: Se dirige a la higuera como a una persona humana.

[249] Para Ernst II 524, *eis ton atôna* es una xxpresión semitizante que subraya la definitividad de la condenación divina.

[250] Muchos autores, sin prestar suficiente atención a las palabras de Jesús, las interpretan como una maldición, así, por ejemplo: cf. Goppelt, *TWNT* VI 20; Taylor 551; Schweizer, *Marco* 243ss; Pesch II 294s; Gnilka II 146; Ernst II 524; Meier, *Un judío marginal* 1122s nota 39 (quien señala que el uso en esta única ocasión por Mc de un optativo se debe a que era el modo empleado por las maldiciones en el griego clásico, mientras que el griego del NT tiende a servirse para ellas del imperativo; argumento que supondría que Mc es un buen conocedor del griego clásico y que no casa muy bien con la redacción torpe y confusa que, en el v. 13c, el autor atribuye al evangelista, cf. pp. 1020s); Trocmé 287. Al contrario, Lagrange 294: No es una maldición, sino la expresión de una voluntad formal; Pikaza, *Marcos* 158s: El v. 14 suele interpretarse como una maldición, pero en sí mismo no es otra cosa que una sentencia o declaración escatológica; Légasse II 679: El término maldición no corresponde al vocabulario de este episodio ni, por lo demás, a la acción de Jesús. No cabe duda de que un mensaje severo respecto a Israel debe deducirse de la escena y de las palabras de Jesús; van Iersel, *Marco* 327: Otras interpretaciones distintas a las de una maldición son igualmente válidas: después de todo, el hecho de que ninguno coma de los frutos de un árbol no significa que éste no porte frutos ni mucho menos que se le maldiga

[251] Si las palabras de Jesús se interpretaran como una maldición que después se hace efectiva (cf. 11,20: la higuera seca de raíz), nos encontraríamos con el único relato de milagro punitivo (junto con su paralelo de Mt 21,18-20, tomado de Mc) que aparece en toda la tradición evangélica y con la única maldición atribuida a Jesús en el NT, lo que no deja de ser sorprendente. Además, tal interpretación chocaría con la explicación que, por boca de Jesús, ofrece implícitamente Mc de lo ocurrido con la higuera en los vv. 22-25: su esterilidad radical es consecuencia de la fe, que se expresa en la oración, y esta última es incompatible con toda actitud vengativa u hostil contra nadie (v. 25); cf. Dowd, *Prayer* 58.

"No produzcas fruto", ni tampoco anuncia a los hombres que no encontrarán fruto en ella, condenándola a la esterilidad. Le dice sencillamente: *Nunca jamás coma ya nadie fruto de ti.* Sus palabras no son una maldición ("Maldita seas...") ni una imprecación ("Así te pase esto o lo otro")[252], sino la expresión de un deseo vehemente[253]: el de que, a partir de ahora, nadie se alimente de lo que esa higuera produzca. Es decir, Jesús desea que ningún ser humano recurra para su alimento/vida a la higuera/institución o dependa de ella; quiere que la humanidad repudie su doctrina y su ejemplo, que nadie busque nada en ella ni acepte nada de ella, que pierda toda relevancia social y termine así su papel histórico. Se ha acabado el plazo y no hay vuelta atrás. En el futuro, no debe significar nada para la humanidad[254].

Nótese la progresión: "a ver si encontraba *algo*"; no encontró *nada*" (= higos); "nadie coma *fruto* de ti". Como ha ocurrido en el pasado, lo que de ahora en adelante la higuera/institución produzca no será un fruto bueno (el natural, los higos = los frutos de justicia que Dios esperaba de su pueblo), sino dañino para los seres humanos. Jesús no la condena a morir, pero espera y desea que, a partir de ahora, haya una ruptura de todos los hombres con la institución judía y lo que ella representa.

Como se ve, las palabras de Jesús no tendrán efecto más que si los hombres, siguiendo el deseo de éste, renuncian a buscar alimento/vida en la higuera/institución, es decir, si dejan de profesar la ideología que la institución judía propone o las ventajas que procura la adhesión a ella. El cumplimiento de estas palabras depende de la opción libre de los seres humanos.

[252] Robertson 939 y Gundry 637, entre otros, consideran las palabras de Jesús como una imprecación.

[253] Expresado en el texto por el uso del optativo volitivo *phagoi* (único caso en Mc) y por la doble negación (*mêketi, medies*).

[254] Gnilka II 145s: La palabra de Jesús está caracterizada como respuesta, es decir, como reacción a la decepcionante esterilidad de la higuera. Como ésta ha negado su fruto a Jesús, ya no debe en el futuro dar fruto para nadie. Privada del sentido de su existencia, la higuera seca se convierte en expresión del rechazo de Israel por parte de Dios, o sea, en forma de imagen, que Israel ha dejado de ser el pueblo elegido. El evangelista ha percibido ciertamente el significado simbólico de la narración, referido a Israel. Lentzen-Deis 344: Israel, que no produjo fruto, permanecerá sin fruto; como la higuera, perdió su fin propio.

El juicio tan tajante de Jesús sobre el Israel institucional, centrado y encarnado en el templo, y que lo presenta como el prototipo de lo aborrecible, se debe a que el templo/institución ha sido infiel a la misión que Dios le había asignado, en dos aspectos diferentes que serán explicitados en la perícopa siguiente: hacia el exterior, ha traicionado su misión universal (11,17a: "casa de oración para todos los pueblos"), encerrándose en el particularismo, y, con relación al pueblo mismo, se ha convertido en instrumento de explotación de éste (11,17b: "cueva de bandidos"). Con ello, siendo el Israel institucional / el templo el único representante en la tierra del verdadero Dios, deforma su imagen, convirtiéndolo en un Dios particularista y legitimador de la injusticia. Apaga así el faro que debía iluminar a la humanidad y cancela todo horizonte de esperanza. Es el juicio del Mesías sobre las instituciones de Israel. Constata el fracaso de la antigua alianza y, por su parte, declara el fin de la misión de Israel en la historia.

Al señalar que los discípulos *lo estaban oyendo*, prepara Mc las escenas siguientes[255]. La falta de reacción de los mismos puede ser indicio, como aparecerá más tarde (11,21), de que no han comprendido el verdadero alcance de las palabras de Jesús[256].

Llegada a Jerusalén

15a *Y llegaron a Jerusalén.*

Es la segunda vez que Jesús va a la capital. El día antes, había dado una ojeada a todo, se había hecho cargo de la realidad del templo (11,11). La higuera sin frutos simboliza lo que Jesús ha visto en el templo la tarde anterior: grandeza vacía.

[255] Cf. Légasse II 680; Trocmé 287. Pesch II 295: La frase *lo estaban oyendo* (los discípulos; v. 11: "los Doce") implica que Jesús se ha alejado de ellos al acercarse a la higuera.
[256] Cf. Ernst II 524.

II. Mc 11,15b-19: *Denuncia del templo*

(Mt 21,12-17; Lc 19,45-48; Jn 2,13-22)

[15b]Entró en el templo y empezó a expulsar a los que vendían y a los que compraban en el templo; volcó las mesas de los cambistas y los asientos de los que vendían las palomas; [16]y no consentía que nadie transportase objetos atravesando por el templo.

[17]A continuación se puso a enseñar; y les decía:
- ¿No está escrito: «*Mi casa ha de llamarse casa de oración para todos los pueblos*?» Vosotros, en cambio, la tenéis convertida en una cueva de bandidos.

[18]Lo oyeron los sumos sacerdotes y los letrados y buscaban cómo acabar con él; es que le tenían miedo, porque toda la multitud estaba impresionada de su enseñanza.

[19]Cuando llegó el anochecer, salió fuera de la ciudad.

NOTAS FILOLÓGICAS

15 *Entró*, gr. *eiselthôn*, lit.: "habiendo entrado".

el templo, gr. *to hieron*, mencionado por primera vez en 11,11. Aquí específicamente el atrio o patio de los paganos, donde se tenía el mercado.

empezó a expulsar, gr. *êrxato ekballein;* el cod. D añade *ekeithen* (d: *inde*).

a los que vendían, gr. *tous pôlountas*, cf. 10,21.

y a los que compraban, gr. *kai tous agorazontas*, cf. 6,36; el cod. D. y otros omiten este segundo artículo.

en el templo, gr. *en tô hierô*.

volcó, gr. *katestrepsen* (sólo aquí en Mc), clásico y LXX, cf. Taylor 555.

las mesas, gr. *tas trapezas*, cf. 7,28.

de los cambistas, gr. *tôn kollybistôn* (sólo aquí en Mc), derivado de *kollybos*, pequeña moneda que daba nombre a la tasa que se cobraba por el cambio, cf. Lagrange 295.

los asientos, gr. *tas kathedras* (sólo aquí en Mc).

las palomas, gr. *tas peristeras,* articulado; cf. 1,10; Lv 12,6.8; 14,22; 15,14.29. En el texto griego existe un quiasmo: "empezó a expulsar" – "vendedores y compradores" – "las mesas y asientos" – "volcó", que dramatiza la operación de limpieza, cf. Gundry 639.

16 *no consentía,* gr. *ouk êphien,* "no permitía / consentía", cf. 1,34; *aphiô* = *aphiêmi,* cf. Robertson 315; Moulton-Howard II 189; Blass 69/1, 94/7. El impf. puede indicar acción simultánea con las acciones anteriores. Para Pesch II 301, impf. de conato.

que, gr. *hina* completivo con subjuntivo, en lugar de la construcción con infinitivo, cf. Robertson 431. Única vez que en el NT *aphiô/aphiêmi* lleva completiva con *hina,* cf. Moulton I 176.

nadie transportase, gr. *tis dienegkê,* lit. "alguien....", *diapherô* (sólo aquí en Mc), clásico, LXX y papiros, cf. Taylor 555.

objetos, gr. *skeuos,* en singular no articulado, cualquier clase de objeto portátil, cf. Maurer, *TWNT* VII 359.362; Pescht II 301. Gnilka II 151, basándose en Schenk [*Passionsbericht* 155], aconseja interpretarlo como "objetos de culto". En cambio, Légasse II 685, siguiendo a J. M. Ford, «Money "bags" in the Temple (Mk 11,16)», *Bib* 57 (1976) 249-253, cree posible que aquí signifique "receptáculos o bolsas de dinero" (el mismo Pescht II 301 admite esta posibilidad); en la misma línea, Lamarche 288: Se trataría del transporte de monedas impuras.

atravesando por el templo, gr. *dia tou hierou*; tercera mención del templo, cf. v. 15*bis.*

17 *A continuación,* gr. *kai,* continuativo, indicando sucesión temporal; cf. 3,14.16; 4,37; 5,16; Reiser 99-103; Maloney, *Semitic Interference* 69.

se puso a enseñar; y les decía, gr. *edidasken kai elegen autois*; cod. D: *legôn autois*; algunos cods. omiten *autois.* Taylor 555: *kai edidasken kai elegen* quizá sea una expresión convencional de Mc (cf. 1,21s; 2,13; 9,31. etc.), pero también puede indicar que Jesús dijo más de lo que refiere el evangelista. El impf. *edidasken* no indica simultaneidad con las acciones anteriores, sino una actividad que comienza y continúa, dependiendo posiblemente del último verbo en aoristo (*katestrepsen*); cf. 4,2: *kai edidasken autous en parabolais,* "se puso a enseñarles en parábolas", después de *eis ploion embanta kathesthai* y del impf. *êsan*; cf. Mateos-Alepuz, «El imperfecto sucesivo» § 56: El impf. *edidasken* es sucesivo a toda la escena anterior.

¿No está escrito..., gr. *ou gegraptai hoti...*; cf. 1,2.

Mi casa, gr. *ho oikos mou,* cf. 2,26: *ton oikon tou Theou.*

ha de llamarse, gr. *klêthêsetai.* hebraísmo, "será llamada", por "será", cf. Lagrange 296. Sin embargo, este hebraísmo incluye dos aspectos: "ser" algo y "ser reconocido" como tal.

de oración, gr. *proseukhês,* cf. 9,29. Nuevo quiasmo: "casa de oración" – "será llamada" – "tenéis convertida" – "cueva de bandidos", que añade énfasis a la enseñanza de Jesús, cf. Gundry 639.

para todos los pueblos, gr. *pasin tois ethnesin,* "todos los pueblos/naciones" paganas.

Vosotros, en cambio, gr. *hymeis de,* pronombre enfático en cabeza de frase.
la tenéis convertida, gr. *pepoiêkate auton*; cods. ℵ C D W y otros: *epoiêsate.*
cueva, gr. *spêlaion* (sólo aquí en Mc), clásico, LXX y papiros, cf. Taylor 556.
de bandidos, gr. *lêstôn,* cf. 14,48; 15,27, clásico, LXX y papiros; se distingue de *kleptês,* "ladrón", cf. Taylor 556.

18 *Lo oyeron,* gr. *êkousan*. La invectiva anterior de Jesús (*Vosotros, en cambio...*), dirigida sobre todo a los sumos sacerdotes y los letrados, muestra que éstos estaban presentes.
los sumos sacerdotes y los letrados, gr. *hoi arkhiereis kai hoi grammateis*: doble artículo que distingue los dos grupos, cf. Robertson 786; algunos cods.: *hoi grammateis kai hoi pharisaioi.*
buscaban cómo, gr. *ezêtoun pôs,* cf. 14,1.11; impf. con connotación incoativa después de aoristo, cf. Robertson 838; Mateos-Alepuz, «El imperfecto sucesivo» § 56; *pôs,* parecido a una pregunta deliberativa en estilo indirecto, cf. Robertson 994s.
acabar con él, gr. *auton apolesôsin,* cf. 1,24; 2,22; 3,6; 4,38; 8,35 *bis;* 9,22.41; 12,9.
es que, gr. *gar,* causal o explicativo, cf. Taylor 557.
le tenían miedo, gr. *ephobounto auton.*
porque, gr. *gar,* segunda causal, subordinada a la primera; cod. D: *hoti.*
toda la multitud, gr. *pas ho okhlos.*
estaba impresionada, gr. *exeplêsseto,* cf. 1,22; 6,2; 7,37; 10,26.
de su enseñanza, gr. *epi tê didakhê autou*; *didakhê,* 1,22.27; 4,2; 12,38.

19 *Cuando llegó el anochecer,* gr. *kai hotan opse egeneto*; *opse,* el primer cuarto de la noche, después del ocaso, cf. 13,35. Indicativo con *an* (*hotan*), cf. Zerwick §§ 336,358; iterativo (clás. con optativo sin *an*), cf. Moulton-Turner III 93; Blass § 367/4; forma impersonal, cf. Robertson 392; Blass § 129,2. Sin embargo, los escritores de la koiné usaban *hotan* con el indicativo aoristo para un acontecimiento determinado, cf. Moulton I 168,248; Robertson 958.973; Taylor 557 (cods. A D leen *hote*); al contrario, Gundry 647. Adverbio como predicado, cf. Moulton-Turner III 226. *El anochecer* (gr. *opse*) colocado antes del verbo para acentuar la hora tardía, cf. Gundry 648.
salió, gr. *exeporeueto,* con ℵ C D Θ y otros; *v.l. exeporeuonto*; es preferible el singular, como al principio de la perícopa (*eiselthôn*), porque los discípulos no aparecen en escena, así Lagrange 297; Taylor 557. Impf. pictórico más que iterativo, cf. Moulton I 249; Robertson 973.
fuera de la ciudad, gr. *exô tês poleôs*; cod. D: *ek*; *ek* denota movimiento, *exô,* posición.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Con su actuación, Jesús pone de manifiesto la realidad que se oculta bajo el aparato religioso del templo: la explotación económica a que la reli-

gión somete al pueblo. No asocia, sin embargo, a sus discípulos a la acción ni se propone emprender una reforma o renovación del templo desde una posición de poder; hace solamente una denuncia. Su actividad con la multitud se limita a la enseñanza; con ella pretende concienciar al pueblo.

La reacción de los dirigentes religiosos a la denuncia es tan negativa que se proponen eliminar a Jesús, aunque de momento, por temor al pueblo, no pasan a la acción.

Al anochecer, Jesús abandona Jerusalén.

Pueden distinguirse cuatro momentos:

11,15b-16: Actuación de Jesús.
11,17: Enseñanza a la multitud.
11,18: Reacción de los dirigentes.
11,19: Fin de la jornada. Salida de Jerusalén.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Jesús entra solo en el templo (v. 15b).
2. Triple repetición del término *templo* (vv. 15b *bis*.16).
3. Jesús expulsa del templo no sólo a los vendedores, sino también a los compradores (v. 15b).
4. No expulsa a los cambistas ni a los vendedores de palomas, sólo vuelca sus enseres (las mesas y los asientos) (v. 15c).
5. Los cambistas (v. 15c) hacían posible el pago del impuesto al templo y el de las tasas y limosnas.
6. Las palomas (v. 15c) eran el sacrificio de los pobres.
7. En su denuncia, Jesús cita un pasaje profético: Is 56,7, y alude a Jr 7,11 (v. 17); en el contexto de este último, el profeta anuncia la destrucción del templo (Jr 7,12-14).
8. *Los sumos sacerdotes y los letrados* (v. 18) fueron mencionados en la última predicción de la muerte-resurrección (10,32) como los que condenarían a Jesús y lo entregarían a los paganos.
9. Pretenden "acabar con Jesús" (v. 18), como antes en Galilea los fariseos y herodianos (3,6).
10. La multitud está positivamente impresionada de la enseñanza de Jesús (v. 18), como lo habían estado los oyentes de la sinagoga de Cafarnaún (2,22).
11. No se precisa dónde pasa la noche Jesús, pero lo hace fuera de la ciudad (v. 19).

LECTURA

El templo que conoció Jesús era el que comenzó a construir Herodes el Grande el año 19-20 a.C., y cuyas obras duraron más o menos hasta el 64 d.C.

El templo, que tenía un perímetro de alrededor de 1.500 m., constaba de dos partes: a) Un recinto de libre acceso, llamado el atrio de los gentiles, que constituía una amplia explanada, rodeada de pórticos, bajo los cuales se paseaba la gente o se reunía para escuchar las enseñanzas de la Ley que impartían las distintas escuelas teológicas[257]. En ese recinto estaban instalados los puestos de los vendedores de animales para los sacrificios[258] y de los cambistas de moneda. b) El santuario propiamente dicho, al que sólo tenían acceso los judíos, formado por el atrio de las mujeres, adosado a la sala del tesoro, el atrio de los hombres y el atrio de los sacerdotes, dominado por el altar de los holocaustos y que desembocaba en la primera cámara, el Santo; una cortina doble separaba esta primera cámara de la siguiente, el Santo de los santos o Santísimo, en la que sólo podía penetrar el sumo sacerdote una vez al año, el día de la Expiación.

El esplendor de este templo era extraordinario. Los portones estaban recubiertos de oro y plata, excepto la puerta de Nicanor, que era de bronce de Corinto y que superaba en valor a las demás puertas. Eran también de oro las puntas de aguja que había sobre el templo. La fachada del santuario o capilla central, que medía 27,5 m^2, estaba toda ella recubierta de placas de oro del grosor de una moneda, lo mismo que la pared y la puerta de la primera cámara del santuario (el Santo). De las vigas del vestíbulo colgaban cadenas del mismo metal. Sobre el pasillo que conducía del vestíbulo a la primera cámara se extendía una parra de oro, que crecía continuamente con las donaciones de sarmientos de oro, que los sacerdotes se encargaban de colgar. En esta entrada, además de otras ofrendas muy valiosas, pendía un espejo de oro, donado por la reina Helena de Adiabene, que reflejaba los rayos del sol naciente.

En la primera cámara, que contenía singulares obras de arte, estaba el candelabro de siete brazos, de oro macizo, de cerca de

[257] El atrio del templo servía al mismo tiempo de ágora o foro de Jerusalén: cf. Hengel, *Jesús y la violencia* 22.

[258] Según Hengel, *Jesús y la violencia* 23 y nota 54, la venta de animales para el sacrificio, excepto las palomas, atendiendo a las noticias rabínicas, tenía lugar fuera del atrio del templo. Se trata de una opinión no compartida por otros autores y que entraría en contradicción con los datos de Mc, que, además de los vendedores de palomas, nos habla de otros vendedores a los que expulsa Jesús, cf. Jeremias, *Jerusalén* 65. Sobre la cuestión, vse. Sanders, *Jesús y el judaísmo* 101 nota 6.

ochenta kilos de peso, y la mesa de los panes de la proposición, también de oro y de mayor peso aún. La segunda cámara (el Santo de los santos o Santísimo) estaba asimismo recubierta de oro.

En el templo, en el que oficiaban a lo largo del año, distribuidos en 24 turnos, el elevado número de sacerdotes de la época (unos 18.000, incluyendo a los levitas), se celebraba un culto diario, consistente en dos sacrificios de animales: el de la mañana y el de la tarde. Pero los momentos de mayor esplendor del culto eran las grandes festividades religiosas, especialmente Pascua, Pentecostés y las Chozas (los Tabernáculos), con motivo de las cuales todos los judíos, a partir de los trece años, tenían que peregrinar al templo. En esas ocasiones, Jerusalén, que en aquella época tenía unos 30.000 habitantes, veía enormemente multiplicada su población[259].

El templo se sostenía gracias a las contribuciones de los judíos de todo el mundo. Todos los mayores de veinte años, incluso los que vivían en el extranjero, que eran muchos, tenían que pagar un impuesto anual al templo de medio siclo (Éx 30,11-16)[260] o dos dracmas, equivalente a dos días de jornal. El dinero del impuesto se depositaba en el templo, en las cámaras del tesoro.

El tesoro recibía también la plata del rescate de los primogénitos (Nm 18,15-16) y los votos o promesas, para los que existía una tarifa o arancel fijo (Lv 27). Para el mantenimiento de los clérigos había que pagar al tesoro el diez por ciento (el diezmo) de los frutos de la tierra. Además, el templo recibía donativos (Mc 7,11), abundantes limosnas, sobre todo de la gente rica (Mc 12,41), y otros dones voluntarios, que se aceptaban aunque proviniesen de personas que ni siquiera eran judíos (los gentiles o paganos). Otros ingresos procedían del comercio organizado de productos y de animales destinados a los sacrificios[261], así como del cambio de las monedas de uso corriente (griegas o romanas), consideradas impuras por llevar grabadas efigies humanas, por las admitidas por el templo (Mc 11,15)[262].

[259] Cf. Jeremias, *Jerusalén* 102; Leipoldt-Grundmann, *El mundo del NT* I 199.
[260] Cf. Strack-B I 760-700.
[261] Cfr. *Ibid.* I 850-852.
[262] Taylor 554: Los cambistas cambiaban el dinero griego o romano de los peregrinos por monedas judías o tirias, que eran las únicas con que podían pagarse los impuestos del

El tesoro del templo hacía las funciones de banco. En él se depositaban bienes de particulares, sobre todo de la aristocracia de Jerusalén, en especial de las altas familias sacerdotales. Los fondos del templo, unidos a sus propiedades en terrenos y fincas, hacían de él la mayor institución bancaria de la época.

El templo de Jerusalén era, por consiguiente, una gran empresa económica administrada por los sumos sacerdotes, quienes no sólo detentaban el poder político y religioso, sino que constituían al mismo tiempo una potencia financiera importante.

Tan grande debió de ser la riqueza del templo, junto con la de las familias sacerdotales de Jerusalén, que, tras la conquista y destrucción de la ciudad por los romanos el año 70 d.C., el precio del oro bajó a la mitad en toda la provincia romana de Siria[263].

Actuación de Jesús

15b *Entró en el templo y* ***empezó a expulsar a los que vendían*** *y a los que compraban* ***en el templo; volcó las mesas de los cambistas y los*** *asientos* ***de los que vendían las palomas.***

Al llegar a Jerusalén (cf. 11,15a), Jesús sin más dilación entra en el templo[264], que ya había inspeccionado detenidamente el día anterior y que, para Mc, compendia el significado de «la ciudad santa» (11,11 Lect)[265].

Aunque se supone que Jesús llega a Jerusalén acompañado de sus discípulos (11,15a), Mc prescinde de ellos y se concentra

templo; cf. Gundry 642; Légasse II 684. Gnilka II 150: Según testimonios rabínicos, la tasa de cambio era del 2,1 % al 4,2 %. Pesch II 301: También las ofrendas de dinero debían hacerse con moneda del templo.

[263] Sobre la magnificencia del templo construido por Herodes el Grande y del culto que en él se celebraba, véase: Jeremias, *Jerusalén* 38-43; Schürer, *Historia del pueblo judío* II 371-365; Mateos-Camacho, *El horizonte humano* 27-30.

[264] Gnilka II 150: Desde Betania, en el Monte de los Olivos, el camino conducía directamente al recinto del templo; Pesch II 300: Desde el Monte de los Olivos se llegaba, a través de la puerta oriental, al patio de los paganos.

[265] Légasse II 683: Jerusalén no es aquí más que una prolongación del templo.

en Jesús[266]; el texto sólo contempla su entrada en el templo[267] y su actuación en él. La triple mención del *templo* (dos veces en el v. 15 y una en el v. 16) indica que la atención del relato está puesta en la reacción de Jesús ante él[268].

Como la tarde anterior se había hecho cargo de todo (11,11), Jesús entra directamente para actuar[269]. Se enfrenta él solo con el comercio autorizado del templo[270]; no asocia a los discípulos a su acción, para que ésta no se interprete como un acto de fuerza que pretende hacerse con el control del templo para establecer dentro de él un nuevo orden, sino como una acción profético-mesiánica[271], que puede calificarse en toda regla de subversiva[272].

[266] Gnilka II 150: La acción se concentra en Jesús para subrayar su autoridad.

[267] El participio aoristo inicial, *eiseltbôn*, está en singular.

[268] Pesch II 300: El templo, mencionado tres veces, se encuentra ahora en el centro de atención; cf. Légasse II 683. Gundry 640: La sucesión de frases que mencionan el templo dan unidad a la primera parte de la perícopa: "en el templo" (v. 15b) prepara la acción; "en el templo" (v. 15c) y "a través del templo" (v. 16) muestran la necesidad de la acción de Jesús.

[269] Gundry 639: La construcción "entrando en el templo" implica que lo que va a hacer nace de lo que vio cuando, tras entrar en el templo, "miró en torno" el día anterior (11,11).

[270] Del que, por lo visto, ninguno se escandalizaba, cf. Lohse, *La storia della passione* 42.

[271] Schrenk, *TWNT* III 243: La motivación de Jesús en su actuación en el templo es de total inspiración profética. Lohse, *La storia della passione* 42: Se trata de una acción-signo de tipo profético. Hengel, *Jesús y la violencia* 23s: La expulsión de los mercaderes del templo es probablemente una demostración profética, se podría también decir una provocación, que no se proponía expulsar a todos los vendedores y cambistas (esto no habría sido posible sin la intervención de muchas personas y sin provocar un levantamiento general, que hubiera causado la intervención de la guardia del templo y de los romanos), sino una condena demostrativa de sus actividades, extensiva al mismo tiempo a la aristocracia que dominaba el templo y que sacaba de ahí buenas ganancias. De la misma opinión: Barrett, «The House of Prayer» 13. Radermakers 265: Jesús toma posesión del templo con un gesto profético significativo de su autoridad mesiánica. Como había hecho Nehemías en ocasión de su viaje de inspección a Jerusalén (Neh 13,7-9), Jesús purifica la casa de Dios y expulsa a los vendedores.

Sobre el alcance y el sentido de la actuación de Jesús en el templo no hay acuerdo entre los autores. Puede verse un buen resumen de las distintas opiniones en Schlosser, *Jesús* 225-239. Nuestro interés no se centra en reconstruir históricamente lo que en realidad pasó, que será siempre hipotético, sino en la interpretación que ofrece Mc de los hechos que narra.

[272] Légasse II 683: Dentro del templo se desarrolla una acción completamente subversiva, en el sentido a la vez material e ideológico del término.

El comercio autorizado se situaba en el atrio o patio de los gentiles, el más exterior del templo y que lo rodeaba[273]; era lo primero que veía el visitante. Allí se permitía a los paganos, en particular a los prosélitos, orar al Dios de Israel; pero, tanto ellos como los demás peregrinos, no encontraban en aquel atrio un ambiente que favoreciera la oración, sino el bullicio de un mercado[274].

La acción de Jesús se dirige primero contra las personas (los vendedores y los compradores); después, contra las cosas (las mesas y los asientos)[275].

En primer lugar, echa del templo a vendedores y compradores: ***empezó a expulsar a los que vendían y a los que compraban en el templo***, desautorizando así el comercio organizado dentro de él e, indirectamente, a aquellos que lo legitiman (la jerarquía del templo). Fuera de la venta de palomas, que se menciona a continuación (v.15c), no se especifica lo que se compraba y se vendía, pero por los documentos de la época se sabe que eran los animales destinados a los sacrificios y otros dones (vino, aceite y sal), que se ofrecían junto con ellos[276]. El precio de las licencias para la instalación de los puestos comerciales revertía al sumo sacerdote[277]. Había tiendas que pertenecían a la familia de éste[278], y la jerarquía del templo no se limitaba sólo a autorizar el comercio, sino que, en parte, ella misma lo dirigía[279]. Incluso es posible que el comercio de animales para los sacrificios estuviese en tiempos de Jesús en manos de la poderosa familia del sumo sacerdote Anás[280].

[273] Gnilka II 150: El mercado, que en días de fiesta florecía especialmente, se encontraba en el atrio exterior del templo, el de los paganos, que con sus 470 metros de largo por 300 de ancho constituía un área enorme que rodeaba los otros patios y el santuario.

[274] Lagrange 294s: En lugar de quedar impresionado por la majestad del lugar, de emocionarse por la sensación de la presencia divina, el peregrino caía en medio de una bulla ruidosa, entre los vendedores que no pensaban más que en vender lo más caro posible y los compradores que se defendían encarnizadamente. La casa de Dios, cuyos atrios tenían por objeto aislarla del mundo profano, no era más que el centro de un bazar oriental.

[275] Cf. Ernst II 527s; Légasse II 683s, quien señala, además, que las dos frases que describen la acción espectacular de Jesús (v. 15bc) están dispuestas en forma de quiasmo.

[276] Lagrange 295: Se vendían los objetos necesarios para los sacrificios, las víctimas, bueyes y ovejas con ciertas cualidades, sal, vino y aceite. Los sacerdotes, lejos de condenar aquel comercio, veían en él un signo de la prosperidad del culto y, sin duda, una fuente de ingresos.

[277] Cf. Leipoldt-Grundmann, *El mundo del NT* I 199.

[278] Cf. Jeremias, *Jerusalén* 65.

[279] Cf. Strack-B I 852; Gnilka II 150.

[280] Cf. Jeremias, *Jerusalén* 65.

Es significativo que Jesús no expulse únicamente a los vendedores, sino también a los compradores. Si lo que pretende es sólo evitar que el templo se convierta en un mercado, hubiera bastado con echar de él a los vendedores; así los fieles se verían obligados a adquirir los animales y los dones destinados a los sacrificios fuera del recinto sacro[281]. Pero, al expulsar también a los compradores, el texto está indicando que Jesús no sólo condena la venta en el templo de animales y productos para los sacrificios, con las ganancias que ella reporta, sino que desaprueba igualmente su compra; es decir, que está en desacuerdo con la creencia de los compradores en la validez de los sacrificios. Con su actuación, pues, se opone tanto al comercio autorizado en el templo, como al culto sacrificial que se realiza en él[282]. Para Jesús, Dios no puede ser el pretexto para organizar un lucrativo negocio religioso, ni ofrece su favor o su perdón a cambio de sacrificios y dones materiales.

El final de la frase: "a los que vendían y a los que compraban *en el templo*", pone una nota de indignación que preludia el tono de las palabras de Jesús en la escena siguiente (v. 17)[283].

En la actuación de Jesús con vendedores y compradores se cumple el texto de Zac 14,21b: "Y ya no habrá mercaderes en el templo del Señor de los ejércitos aquel día"[284]. Su enérgico

[281] De hecho, los visitantes del templo podían traer sus propias ofrendas de casa, y los peregrinos podían adquirir los animales para los sacrificios en cualquiera de los mercados que había dedicados a esta venta en las cercanías de Jerusalén: cf. Strack-B I 850-852; Epstein, «The Historicity of the Gospel» 49s; Jeremias, *Jerusalén* 64; Pesch II 302s.

[282] Pikaza, *Macos* 159: Al expulsar del templo a vendedores y compradores hace imposible todo el ejercicio de los sacrificios violentos, fundados en la compra de animales puros. Lamarche 271: Expulsando a los mercaderes todo el sistema del templo se viene abajo, tanto el sistema sacrificial, como el sistema económico. Trocmé 288, a propósito de Mc 11,17, señala que la tradición recogida por Mc descarta implícitamente el culto sacrificial. Opinan lo contrario, entre otros, Taylor 555, Pesch II 302 y Gundry 642.675s, que no analizan el significado de la expulsión de los compradores. No es determinante para esta cuestión lo que señala Gnilka II 150s: Si, como parece aconsejable, se interpreta *skeuos* (v. 16) como objetos de culto, entonces la actuación de Jesús contra el templo habría que considerarla no como la purificación de éste, sino como signo de la supresión de su culto.

[283] Cf. Légasse II 684.

[284] Cf. Schweizer, *Marco* 244; Derrett, «The Zeal of thy House» 79-94; Radermakers 265. El texto de Zac 14,21 utiliza un término que significa lo mismo "mercaderes" que "cananeos"; para el profeta, el tráfico del comercio profana el templo y por eso queda excluido, cf. Alonso-Sicre, *Profetas* II 1203. Para Gnilka II 149, no se puede demostrar que

gesto es al mismo tiempo denuncia profética y manifestación mesiánica ("aquel día" = el día del Señor)[285].

Según el pensamiento de los profetas, el culto sacrificial, en función del cual se justifica y organiza el comercio del templo, no había existido en la primera época de Israel; como se ve, por ejemplo, en Jr 7,22: "Cuando saqué a vuestros padres de Egipto, no les ordené ni hablé de holocaustos y sacrificios", y en Am 5,25: "¿Es que en el desierto, durante cuarenta años, me traíais ofrendas y sacrificios, casa de Israel?". La tienda del desierto, antecesora del templo, había sido el signo de la presencia salvadora de Dios, de su actividad en favor del pueblo. Pero, en el templo que Jesús conoció, el culto sacrificial y el mercantilismo religioso, derivado de él, habían eclipsado la presencia de Dios y desvirtuado su verdadero rostro: el Dios liberador y salvador había pasado a ser un Dios exigente y explotador, que, en vez de dar vida, la exige para sí; el Dios generoso y misericordioso se había vuelto un Dios cicatero e interesado que ofrece sus favores a cambio de que se le sacrifiquen animales o se le ofrezcan dones materiales.

Tras la expulsión de vendedores y compradores se describe una nueva acción de Jesús: *volcó las mesas de los cambistas*

haya influido en la perícopa Zar 14,21b (o Mal 3,1; Os 9,15), pero es útil establecer una comparación con los textos proféticos. Lo mismo Pesch II 301: No es claro que Zac 14,20s esté en el trasfondo del texto. Según Légasse II 684 nota 9, el nexo entre los vv. 15b y 16 no puede establecerse recurriendo a Zac 14,20-21 (como hace Roth, «The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV 21» 177s), porque no hay relación posible entre los "objetos" o "recipientes" que Jesús prohíbe transportar por el templo (v. 16) y las "marmitas" o "calderos" consagrados al Señor del texto profético. El autor, en cambio, ve en este episodio un influjo de la profecía sobre la purificación del templo de Mal 3,1-5 (cf. II 671s.688).

Se aluda o no intencionadamente a Zc 14,21, lo cierto es que la expulsión de vendedores y compradores da cumplimiento a este texto profético.

[285] Taylor 556s: Desde la época de Ezequiel (40-48) se esperaba la renovación del templo en los tiempos mesiánicos. La acción de Jesús es profética y más que profética; considerada en sí misma es mesiánica. Gundry 642: En este episodio Jesús actúa no como profeta, sino como Mesías, ya que en el judaísmo contemporáneo no existía la expectativa de un profeta escatológico que purificara y restaurara el templo; en el AT eran los reyes, no los profetas, los que lo purificaban y restauraban (2Re 12,2-17 [12,1-16]; 23,1-7).Cf. Sal Salom 17,30s: El Hijo de David esperado purificará a Jerusalén y los pueblos vendrán desde los confines de la tierra para ver su gloria. Para Sanders, *Jesús y el judaísmo* 114-123, Jesús realiza una acción simbólica mediante la cual anuncia la destrucción del templo y apunta a su restauración futura por Dios; cf. *Idem*, *La figura histórica de Jesús* 279-287. En la misma línea, Schlosser, *Jesús* 232-234.

y los asientos de los que vendían las palomas. Aunque a los cambistas y a los vendedores de palomas no los expulsa del templo, los deja dentro de él sin función; al echar por tierra las mesas y los asientos[286] que utilizaban para realizar su oficio[287], les impide ejercer su actividad. Es una forma tan contundente como la utilizada antes con vendedores y compradores de desautorizar el negocio que unos y otros tenían montado en el templo y de oponerse a sus prácticas.

Los cambistas garantizaban que todos los ingresos económicos que entraban en el templo (impuestos, aranceles, donativos, etc.) se efectuaran con la moneda apropiada; no la griega o romana de uso corriente, considerada profana o impura, sino únicamente la antigua moneda hebrea o la acuñada por la ciudad de Tiro, en cuyas caras no había ninguna efigie humana[288]. Con su actividad hacían posible el pago de lo que constituía la principal fuente de riqueza del templo: el impuesto anual de medio siclo (o dos dracmas) que obligaba a todos los judíos mayores de veinte años, incluidos los de la diáspora, y que no podía hacerse con dinero corriente. Jesús, al volcarles las mesas e impedirles su actividad, no reconoce la distinción entre monedas profanas y sagradas, y muestra su rotunda oposición (volcar) al impuesto anual que obligatoriamente había que pagar al templo y, en general, a que el culto a Dios se asocie con el dinero. Para Jesús, lo mismo que para Dios, no hay monedas que sean más aceptables que otras; lo único importante con relación al dinero es qué uso se hace de él y a qué intereses sirve[289]. Como

[286] Schlosser, *Jesús* 233: "De los diversos verbos utilizados en el relato para caracterizar la acción de Jesús, el más evocador es *katastrephô*. En la aplicación que aquí se hace de él, este verbo griego significa de manera obvia derribar. Pero, teniendo en cuenta las posibilidades del léxico y el empleo efectivo del verbo en los Setenta, es perfectamente plausible su significación más amplia de destruir o de arruinar, a título de connotación. Así pues, el gesto de Jesús puede muy bien comprenderse como el anuncio simbólico de la destrucción del Templo".

[287] Lagrange 295: Los cambistas estaban sentados en el atrio de los gentiles al aire libre; también los vendedores de palomas estaban al aire libre, sentados en sillas y diseminados por el atrio, lo que aumentaba la confusión.

[288] Légasse II 684: Su actividad era, por tanto, necesaria para obtener la única moneda autorizada. Schlosser, *Jesús* 228: La administración del Templo había adoptado el *shekel* de Tiro, sin duda porque era la moneda más estable de la época.

[289] Cf. Camacho, «Jesús, el dinero y la riqueza» 403-408.

puede apreciarse, la insólita actuación de Jesús[290] atenta contra el sistema económico que hacía del templo la mayor empresa financiera de la época.

Hay un comercio con el que Jesús se enfrenta de manera especial: el de los vendedores de palomas. Mc, al separar a éstos de los demás vendedores que expulsa Jesús, les concede una particular importancia. La paloma era el animal que ofrecían los más pobres (Lv 5,7; 14,21-22.30s) en los holocaustos propiciatorios (Lv 1,14-17) y en los sacrificios de purificación y expiación (Lv 15,14.29)[291]. Es decir, las leyes sobre los sacrificios permitían en nombre de Dios la explotación de la gente del pueblo con menos recursos económicos. Jesús se opone a esta práctica y con su gesto (volcar) la reprueba. El Dios defensor de los pobres y los desvalidos (Éx 22,24-26; 23,6; Is 3,14-15; 10,1-2; Am 4,1-3; 5,12; 8,1-7; Sal 82,2-4, etc.) no puede ser su explotador.

Es llamativo el contraste entre la realidad del templo y la profunda veneración por el lugar santo manifestada en muchos salmos. Entre otros, Sal 42,5: "Recordando otros tiempos desahogo mi alma: cómo entraba en el recinto y me postraba hacia el santuario entre cantos de júbilo y acción de gracias"; 61,5: "Habitaré siempre en tu morada, refugiado al amparo de tus alas"; 63,3: "¡Cómo te contemplaba en el santuario viendo tu fuerza y tu gloria!"; 122,1: "¡Qué alegría cuando me dijeron: «Vamos a la casa del Señor»!". Ahora, en cambio, el espectáculo que ofrece el templo es lamentable. Se ha convertido en un auténtico mercado donde se trafica con lo religioso, se despoja a los fieles de sus recursos económicos, se explota a los más pobres, y se ofrece a Dios un culto que no es el que él quiere. En medio de este ambiente, la presencia divina no se percibe; todo está centrado en el dinero y en el sacrificio de animales.

Resumiendo: Las dos primeras acciones que Jesús realiza al entrar en el templo (expulsar y volcar) muestran la realidad

[290] Pesch II 301: La acción de Jesús contra el comercio autorizado en el atrio del templo no tiene modelos ni paralelos.

[291] Cf. Lagrange 295; Taylor 555; Pescht II 300s; Ernst II 528; Trocmé 287.

de éste. El templo no es más que un sistema de explotación económica que, falsamente, se proclama avalado por Dios. Ese sistema se basa en la creencia que los dirigentes han inculcado al pueblo de que para tener una buena relación con Dios y obtener su favor o su perdón hay que ofrecerle a cambio sacrificios y dones materiales.

En su primera acción (expulsar), Jesús se enfrenta, por un lado, con los que trafican con lo religioso (vendedores), incluyendo a los que organizan y aprueban dicho tráfico (la jerarquía del templo); por otro, con el pueblo (compradores), que cree que con sacrificios y ofrendas puede ganarse el favor divino, sin darse cuenta de que, en el culto sacrificial que se realiza en el templo, la verdadera víctima es el pueblo mismo.

En su segunda acción (volcar), se opone Jesús a la actividad de cambistas y vendedores de palomas, deslegitimando sobre todo la fuente principal de financiación del templo (el impuesto anual obligatorio que hacían posible los cambistas) y condenando, en particular, la explotación que sufren en él los más pobres (la venta de palomas).

16 *y no consentía que nadie transportase objetos atravesando por el templo.*

Simultáneamente con las acciones anteriores[292], realiza Jesús una nueva: impedir el transporte de objetos o utensilios a través del templo[293]. Cualquiera que sea la naturaleza de los mismos[294], lo que está claro es que una prohibición de este género sólo se explica desde el profundo respeto que Jesús siente por el templo[295]; con ella quiere evitar que el lugar santo sea profanado[296] y, al mismo tiempo, evidenciar en qué se ha convertido.

[292] Cf. nota fil. sobre *êphien*.

[293] Sanders, *Jesús y el judaísmo* 99 nota 1, señala que Mc 11,16, ausente tanto de Mt como de Lc, apenas tiene relevancia alguna en los análisis sobre la "purificación" del templo que llevan a cabo los autores. Su opinión personal es que esta prohibición de carácter general no está en sintonía con las dos acciones anteriores de Jesús y, aunque normalmente no se cuestiona su autenticidad, es con toda probabilidad una adición posterior.

[294] Para las distintas opiniones sobre el sentido del término *skeuos*, véase la nota fil. correspondiente.

[295] Cf. Légasse II 685.

[296] Cf. Trocmé 288. Schlosser, *Jesús* 229: Si la palabra *skeuos* designa una vasija cultual, Jesús estaría oponiéndose al ejercicio del culto; si se trata de un objeto común, la prohibición pretendería preservar la sacralidad del lugar.

En efecto, a pesar del carácter sacro que le atribuía la teología oficial, el templo se usaba como lugar de tránsito de una parte a otra de la ciudad[297], como un atajo para transportar cualquier cosa, sin respeto alguno por la pretendida sacralidad del lugar. Este comportamiento irreverente era consecuencia de la desacralización introducida en el templo por los sacerdotes responsables de él con el comercio autorizado[298]. Al hacer del templo un mercado, la gente ha acabado perdiéndole el respeto y convirtiéndolo en una vía pública como otra cualquiera.

Se produce así una paradoja: el sistema religioso judío, que en teoría tendía a sacralizarlo todo, ha acabado profanando lo que él mismo consideraba como lo más sagrado (el templo).

Contra lo que a primera vista pudiera parecer, la nueva acción de Jesús (*no consentía que nadie...*) está en consonancia con las dos anteriores (v. 15bc)[299]. En el fondo, también ellas manifiestan la gran consideración que Jesús tiene por el templo, pero no por lo que éste en realidad es (un mercado), sino por lo que debería haber sido: el signo de la presencia de Dios en medio del pueblo y, como aparecerá a continuación (v. 17a), el lugar de encuentro de todos los hombres con él ("casa de oración para todos los pueblos").

Por consiguiente, la actuación de Jesús en el templo no tiene nada de irreverente[300] (los irreverentes son los que consienten lo que ocurre en él); al contrario, si Jesús reacciona de un modo tan enérgico es por la indignación que le produce verlo profanado. No son las autoridades del templo las que tienen respeto

[297] Lagrange 295: Para evitar un rodeo, se atravesaba el templo con cargas, tanto de este a oeste, como de norte a sur. Ya no era un recinto sagrado, cuyo misterio respetaban todos los cultos semíticos e incluso egipcios y griegos; no era más que un lugar de paso. El Talmud (Berak. IX,5), de época posterior, ha conservado la prohibición de usar el templo como un atajo, cf. Taylor 555. Pesch II 301: El camino más corto entre la puerta occidental y la oriental de Jerusalén pasaba por la plaza del templo. Gnilka II 150: Disponemos de testimonios abundantes de que se utilizaba el recinto del templo como atajo para desplazarse del Monte de los Olivos a la ciudad occidental; cf. Strack-B II 27.

[298] Cf. Ernst II 528.

[299] Légasse II 686: La pluma judeo-cristiana a la cual se debe sin duda el v. 16 tendría por finalidad esclarecer las dos acciones anteriores y descartar de ellas el escándalo; en realidad, eran una defensa de la suprema dignidad del templo.

[300] Cf. Schrenk, *TWNT* III 242.

y veneración por él; es Jesús, que, aparentemente, se comporta de forma tan escandalosa.

Enseñanza a la multitud

17a *A continuación se puso a enseñar; y les decía: «¿No está escrito: Mi casa ha de llamarse casa de oración para todos los pueblos?».*

La actuación de Jesús (vv. 15b-16) va seguida de una enseñanza que explica su comportamiento[301].

La enseñanza que transmite Mc es extraordinariamente breve. De hecho, como lo indica la construcción *se puso a enseñar y les decía*, su duración ha sido mayor de lo que refleja el evangelista (nota fil.), pero Mc quiere poner de relieve solamente lo más importante de ella.

El texto no señala de forma explícita quiénes son los destinatarios de la enseñanza de Jesús, por lo que podría pensarse que va dirigida a todos los que se encontraban en el templo, es decir, al pueblo en general[302]. Sin embargo, la pregunta retórica con que comienza la enseñanza (*¿No está escrito...?*) es del género que Jesús usa solamente con oyentes instruidos, conocedores de la Escritura[303]. Por eso, es más lógico suponer que las palabras transcritas por Mc se dirigen directamente a las autoridades del templo, que son las responsables de lo que ocurre en él, y sólo de forma indirecta al resto de los presentes[304].

[301] Cf. Gundry 643; Lentzen-Deis 344; van Iersel, *Marco* 328; Légasse II 686. Pikaza, *Marcos* 159: La actuación de Jesús en el templo consta de dos partes: gesto (vv. 15-16) y palabra (v. 17).

[302] Así Légasse II 687: No es fácil de encontrar en el contexto un antecedente a los pronombres *autois* (v. 17a) y *hymeis* (v. 17b), ya que las autoridades del templo no han aparecido todavía y los vendedores y compradores han sido expulsados de él. Estos pronombres designan a los usuarios del templo y de su culto.

[303] Véase la fórmula equivalente "¿No habéis leído...?" en 2,25 (con fariseos), 12,10 (con los tres grupos del Sanedrín), 12,26 (con los saduceos); nunca usa Jesús una fórmula de este estilo para dirigirse a la multitud.

[304] Trocmé 288: Aunque no se precisa la identidad de los destinatarios de la enseñanza, la hipótesis más verosímil es que se trata de los dirigente y no del pueblo.

En su enseñanza, Jesús cita en primer término, en forma interrogativa, un texto de Isaías[305] que describe el designio de Dios sobre el templo: "ser casa de oración para todos los pueblos" (Is 56,7c)[306]. Aunque el contExto de la cita profética restringe ese horizonte universalista a los prosélitos del judaísmo, es decir, a aquellos que sirven al Señor, observan el sábado y son fieles a la alianza (Is 56,6-7a.b.), Jesús, sin embargo, al citar sólo el v. 7c, lo amplia a los paganos en general[307], viendo en el texto profético la expresión de la misión universal que el templo estaba llamado a desempeñar. Destaca así Jesús la finalidad primordial del templo: ser un lugar donde hombres de todas las razas y naciones pudieran encontrarse con el verdadero Dios y relacionarse personal y directamente con él[308]. Todo lo demás debía estar en función de esa finalidad. Si lo principal no se cumple, el resto carece de sentido.

Ahora bien, para atraer a los paganos al conocimiento del único Dios, Israel debía haber constituido una sociedad justa, según el espíritu de su Ley; pero, como lo demuestra el templo mismo, se ha vuelto una sociedad explotadora que no es modelo para nadie. Por culpa de sus dirigentes, Israel ha traicionado su misión. El templo, que encarna a la nación, en vez de ser un foco de atracción para todos los pueblos, se ha convertido, como a continuación denunciará Jesús (v. 17b), en "una cueva de bandidos". La vocación universalista de Israel se ha visto frustrada[309].

[305] Mc sigue casi literalmente a los LXX que, a su vez, traducen fielmente el texto hebreo: cf. Lagrange 296; Taylor 555; Pescht II 302; Gnilka II 151; Ernst II 528 nota 64; van Iersel, *Marco* 328; Légasse II 686; Trocmé 288.

[306] Desde antiguo se aplicaba al templo el título de "casa de oración" (Is 56,7a; 60,7 (LXX); 1Mc 7,37): cf. Taylor 556; Pesch II 302.

[307] Lagrange 296: Se comprende que Mc haya reproducido la frase tal cual, porque ella no especificaba que los gentiles debiesen aceptar la ley judía. Pesch II 302: Pronunciando las palabras de Is 56,7c en el atrio de los gentiles, Jesús revindica el templo entero como lugar de oración, de adoración a Dios también para los paganos.

[308] Pikaza, *Marcos* 160: "Cuando la *casa de Dios* exprese su verdad, dejará de ser lugar reservado a los judíos, en gesto de sacralidad particularista (con espacios separados para israelitas, varones, sacerdotes...) y se convertirá en campo abierto de oración – encuentro para todos los pueblos, es decir, para el conjunto de la humanidad".

[309] Gnilka II 153: El templo y, con él, Jerusalén e Israel, han dejado de representar su papel histórico-salvífico. Para Mc, la intervención de Jesús en el templo apuntaba en último término a la abolición del culto antiguo. En su lugar llega algo nuevo. Mediante la proyección de la mirada a todos los pueblos se alude a esto nuevo, fundado en la muerte de Jesús que los dirigentes planean.

17b *Vosotros, en cambio, la tenéis convertida en una cueva de bandidos.*

Después de citar a Isaías, Jesús formula su acusación. Lo hace poniendo de relieve el contraste entre lo que el templo debería haber sido ("casa de oración para todos los pueblos") y lo que en realidad es: *una cueva de bandidos*. Pone así de manifiesto cómo el sistema religioso judío, que tiene en el templo su expresión suprema, ha traicionado el designio de Dios[310].

En continuidad con lo dicho anteriormente sobre los destinatarios de la enseñanza de Jesús, el pronombre *vosotros*, puesto enfáticamente al principio de la frase, no designa al pueblo llano, que es la víctima de la institución, sino a las autoridades del templo, que son las que han hecho de él lo que denuncia Jesús[311].

La expresión que usa Jesús para designar la realidad del templo, *una cueva de bandidos*, está tomada de Jr 7,11a[312]: "«¿Creéis que es una cueva de bandidos este templo que lleva mi nombre?»"[313]. Con estas palabras termina Jeremías una invectiva contra la conducta del pueblo, en la que denuncia el culto hipócrita: "«Robáis, matáis, cometéis adulterio, juráis en falso, quemáis incienso a Baal, seguís a dioses extranjeros y desconocidos y después entráis en este templo (Jr 7,8-10)»". En el mismo contexto anuncia el profeta la destrucción del templo: "«Andad, id a mi templo de Siló, al que di mi nombre antaño, y mirad lo que hice con él, por la maldad de Israel, mi pueblo. Pues ahora, por haber cometido tales acciones,... trataré al templo que lleva mi nombre... lo mismo que traté a Siló»" (Jr 7,12-14).

No hace Jesús una pregunta, como en Jr 7,11a, sino que afirma un estado existente: el templo se ha convertido en el

[310] Gnilka II 151: El conjunto del v. 17 se convierte en una afirmación unitaria que presenta la función positiva y negativa del templo. Casa de oración para todos los pueblos y cueva de bandidos están en paralelismo antitético. Se contraponen la finalidad asignada por Dios y el fracaso humano; cf. Taylor 556; Ernst II 528s.

[311] Taylor 556, que no ha analizado el estilo de la pregunta anterior, opina que la acusación de Jesús se dirige primordialmente a la multitud, pero en ella quedan incluidos los sumos sacerdotes, los principales responsables. Véase también la opinión de Légasse, recogida en nota 302.

[312] Jesús formula su denuncia con palabras alusivas a Jr 7,11, según los LXX: cf. Taylor 566; Pesch II 302; Gnilka II 151; Ernst II 528 nota 64; Trocmé 288.

[313] Lagrange 296: El reproche de Jesús no era, pues, nuevo.

lugar (*una cueva*) donde los bandidos ocultan su botín[314]. La denuncia de Jesús es fortísima: acusa a los dirigentes del templo de ser unos bandidos y a lo que en él atesoran de constituir el producto de lo que en nombre de Dios han robado al pueblo[315]. El profeta Jeremías acusaba a todo el pueblo; Jesús, a los dirigentes. Al llamarlos «bandidos» equipara su actividad a la de los salteadores de caminos; como ellos, no son más que unos ladrones y unos expoliadores.

Aunque Jesús no la mencione, para los que conocen el texto de Jeremías resuena en el ambiente la amenaza de destrucción del templo.

Es de notar que la actuación de Jesús acaba en enseñanza, no en un intento de desbancar a las autoridades del templo para llevar a cabo una reforma dentro de él. Jesús no pretende apoderarse del control del templo ni reformar esa institución[316]. Como lo puso de manifiesto el pasaje de la higuera sin fruto (11,12-15a), la situación del templo es irreversible; el tiempo de ponerle remedio ha pasado ya[317]. Lo que quiere Jesús es denunciar públicamente en qué han convertido los dirigentes la casa de Dios y hacer tomar conciencia al pueblo de la explotación de que es objeto. Su pretensión de fondo es dejar vacía "la casa del fuerte" (3,27 Lect.).

Reacción de los dirigentes

18 *Lo oyeron los sumos sacerdotes y los letrados y buscaban cómo acabar con él; es que le tenían miedo, porque toda la multitud estaba impresionada de su enseñanza.*

[314] *Ibid.* 296: En tiempo de Herodes las cuevas eran el refugio de los bandidos, cf. Josefo, *Antiq* XIV,15,4.

[315] Lentzen-Deis 344: La designación "cueva de bandidos" de Jr 7,11 muestra al templo convertido en depósito de bienes adquiridos injustamente.

[316] Schweizer, *Marco* 246: Según Marcos, la acción de Jesús no quiere ser una reforma, sino un signo indicador de la desaparición del antiguo templo (y de la edificación de un templo completamente diverso). Ernst II 529: Jesús no es en absoluto uno de esos reformadores hebreos que se limitaban a corregir los abusos y querían dar una nueva consistencia al culto del templo. Su acción simbólica apunta a unas nuevas formas de adoración de Dios, que tienen componentes personales, éticos y sociales.

[317] Pikaza, *Marcos* 160: Jesús no se detiene a purificar o cambiar unos detalles: declara que ya el mismo ser y tiempo de ese templo ha terminado.

La enseñanza de Jesús hace reaccionar de inmediato a dos de los grupos que componían el Sanedrín: los sumos sacerdotes y los letrados, señal de que se han sentido directamente aludidos por la denuncia pública de Jesús (v. 17). El primer grupo, formado por la aristocracia sacerdotal o alto clero, constituía la suprema autoridad del templo; el segundo, integrado por los doctores o especialistas de la Ley, estaba encargado de la interpretación de la misma. Son precisamente los dos grupos que se mencionan en el tercer anuncio de la Pasión (10,33s) como los responsables de la condena a muerte de Jesús y de su entrega a los paganos para que lo ejecuten.

Los sumos sacerdotes eran los que más se beneficiaban con el comercio del templo; los letrados los que, con su interpretación de la Ley, justificaban los abusos que se cometían en él. Ambos grupos, ante la actuación de Jesús (vv. 15b-16) y su denuncia pública (v. 17), dan por descontado que hay que eliminarlo[318]. Consideran lo que hace y lo que dice tan peligroso para sus intereses que buscan sólo la manera de darle muerte[319]. No piden explicaciones a Jesús ni intentan dialogar con él y, mucho menos, están dispuestos a reconocer su culpabilidad y a enmendar su conducta. El poder no dialoga ni rectifica, sólo reprime o elimina.

La reacción de los sumos sacerdotes y letrados recuerda la de los fariseos y herodianos que en Galilea se pusieron a maquinar contra Jesús para acabar con él (3,6). El hecho de que ahora no se hable de planes para matarlo, sino únicamente del modo cómo hacerlo, muestra hasta qué punto aquel alborotador provinciano se ha vuelto un peligro para las autoridades religioso-políticas de la capital. Ya en dos ocasiones letrados llegados de

[318] Lagrange 296: El modo como Jesús trata a los que profanaban el templo alcanza a los que lo administraban, los sumos sacerdotes, es decir, los principales de las grandes familias sacerdotales. Por primera vez, Mc los pone en conflicto con Jesús. Los letrados, que habrían debido ver este celo con simpatía, se unen a los sacerdotes a causa de sus viejas querellas con Jesús (2,6.16; 3,22; 7,1.5). El acuerdo entre los dos grupos se establece enseguida, a pesar de que muy a menudo existía entre ellos una oposición, ya que los sacerdotes eran en general saduceos, mientras los letrados, fariseos.

[319] Pesch II 303: La iniciativa de Jesús contra el comercio autorizado y, sobre todo, su amenaza implícita contra el templo, hacen comprensible la reacción de las autoridades judías. Gnilka II 152: Los sumos sacerdotes y la letrados reaccionan conjurándose contra Jesús.

Jerusalén han denigrado a Jesús, presentándolo como enemigo de Dios (3,23s) o entablando una controversia con él acerca del respeto a la tradición (7,1-13). Las autoridades centrales, por tanto, estaban al corriente de su enseñanza y actividad. Pero Galilea quedaba fuera de su control político. Ahora que Jesús se encuentra en Jerusalén, lugar donde ejercen directamente su autoridad y disponen de la policía del templo[320], pueden llevar a cabo su propósito criminal. La actuación de Jesús en el templo es la gota que colma el vaso[321].

La enseñanza de Jesús en el templo y la reacción de los dirigentes ante ella recuerdan también lo narrado en Jr 26, donde los sacerdotes y los falsos profetas intentan por todos los medios dar muerte al profeta por haber reprochado al pueblo su mala conducta y anunciarle que, si no se enmienda, el templo será destruido. En Mc, los que se proponen dar muerte a Jesús son los sumos sacerdotes y los letrados, como en el caso de Jeremías eran los sacerdotes y los falsos profetas.

Según Mc, la razón[322] por la que los dirigentes quieren matar a Jesús es el miedo que le tienen[323]. Pero ese miedo tiene a su vez una causa[324]: la acogida favorable que la enseñanza de Jesús ha encontrado en la gente. La multitud congregada en el templo no se ha sentido ofendida por esa enseñanza; al contrario, está unánimemente (*toda*) impresionada de forma positiva por ella. Ha comprendido la verdad de lo que enseña Jesús y está de su parte. La posición y el dominio de los dirigentes se ven seriamente amenazados. El influjo que Jesús ejerce sobre el pueblo supone para ellos un peligro[325]. Como los dirigentes piensan sólo en categorías de poder, temen que Jesús, que los ha denunciado públicamente, incite a la multitud contra ellos

[320] Que estaba a cargo de los sumos sacerdotes, cf. Lagrange 296.

[321] Cf. Légasse II 688.

[322] La segunda parte del v. 18 se abre con un *gar* causal o explicativo (nota fil.).

[323] Cf. Taylor 557. Gnilka II 148: Es la única vez que se afirma en Mc que alguien teme a Jesús.

[324] Expresada en una segunda cláusula, subordinada a la primera y, como ella, construida con *gar* (nota fil.), cf. Taylor 557.

[325] Gundry 641: Quieren destruirlo porque le temen, por el gran ascendiente que tiene sobre la multitud.

y encabece una revuelta para deponerlos[326]. Pero el que denuncia la corrupción del templo e insinúa su fin no pretende hacerse con el control de éste, ni imponerse por la fuerza a sus adversarios. En la actuación de Jesús no hay el menor atisbo de una actitud zelota ni de una táctica de violencia[327]. Como se ha notado, los discípulos no han tomado parte en la acción de Jesús; éstos han aparecido solamente como acompañantes en el camino de ida a Jerusalén (11,15a). Ni siquiera se señala su presencia en el templo.

La reacción positiva de la multitud, tal como la describe Mc, está en paralelo con la de los fieles de la sinagoga de Cafarnaún al comienzo del ministerio público de Jesús (1,22)[328]. En uno y otro caso se señala la impresión favorable que causa la enseñanza de Jesús en la gente (los asistentes a la sinagoga, por un lado; la multitud congregada en el templo, por otro)[329] y el peligro que esa buena acogida supone para los dirigentes. En Cafarnaún es la autoridad de los letrados la que se ve cuestionada; aquí la de los sumos sacerdotes y los letrados. Es posible que Mc haya querido poner en paralelo las dos reacciones para que el lector no espere demasiado de esta acogida favorable de la multitud. Los fieles de la sinagoga acabaron rechazando a Jesús (6,1b-6); la multitud terminará pidiendo que lo crucifiquen (15,6-15).

Fin de la jornada. Salida de Jerusalén

19 *Cuando llegó el anochecer, salió fuera de la ciudad.*

La estancia de Jesús en el templo se prolonga durante todo el día. A pesar de la reacción de los dirigentes, que podía pre-

[326] Légasse II 688: Los dirigentes no saben qué estratagema utilizar para deshacerse de él sin correr el peligro de provocar una algarada.

[327] Contra la tesis de Brandon, *Jesus and the Zealots*, de que Jesús estaba relacionado con los zelotas y su actuación en el templo formaba parte de un plan para hacerse por la fuerza con el control de Palestina.

[328] La construcción de los dos textos es prácticamente idéntica: *exeplêssonto epi tê didakhê autou* (1,22); *exeplêsseto epi tê didakhê autou* (11,18).

[329] Taylor 557: Jesús causa la misma impresión en Jerusalén que en Galilea (1,22); cf. Gnilka II 152.

verse, Jesús no abandona la ciudad hasta el final de la jornada. Los dirigentes tienen miedo de él, pero él se siente seguro en medio de la multitud[330]. Sin embargo, no pernocta en Jerusalén. No se dice esta vez que vaya a Betania (cf. 11,11), de la que se había alejado (cf. 11,12)[331]; se subraya, en cambio, que abandona la ciudad[332], para dar a entender el peligro que corre en ella y quizás también su distanciamiento de todo lo que Jerusalén representa[333].

No se mencionan los discípulos.

[330] Pesch II 303: Si Jesús puede quedarse hasta el anochecer, significa que, entre la multitud, no corría peligro inmediato. Gnilka II 152: La multitud se convierte en valla protectora para Jesús frente a los jerarcas.

[331] Aunque el comienzo del relato siguiente (11,20) parece suponer que Jesús sigue el mismo itinerario del día anterior (cf. 11,12-13) Por eso, algunos autores señalan que aquí Jesús sale de Jerusalén para dirigirse de nuevo a Betania: cf. Légasse II 689; van Iersel, *Marco* 328.

[332] Légasse II 689: Su marcha, como lo indica el impf., no tiene nada de precipitada. La amenaza que pesa sobre Jesús no lo hace huir de sus adversarios.

[333] Schweizer, *Marco* 247: La salida de Jesús "fuera de la ciudad" puede ser una vez más símbolo de disociación. Gnilka II 152: Con la salida de la ciudad se expresa otra vez el distanciamiento de Jesús respecto a Jerusalén.

III. Mc 11,20-27a: *La higuera seca*
(Mt 21,20-22)

[20]Al pasar por la mañana vieron la higuera seca de raíz.

[21]Se acordó Pedro y le dijo:
- Rabbí, mira: la higuera que maldijiste se ha secado.

[22]En respuesta, les dijo Jesús:
- Tened fe en Dios. [23]Os aseguro que quien diga a ese monte: «Álzate y arrójate al mar», y no vacile en su interior, sino que tenga fe en que lo que está diciendo va a suceder, lo obtendrá.

[24]Con motivo de eso, os digo: todo cuanto pidáis para vosotros en oración, tened fe en que lo habéis recibido y lo obtendréis. [25]Y cuando estéis de pie orando, perdonad si tenéis algo contra alguien, para que también vuestro Padre del cielo os perdone vuestras faltas.

[27a]Y llegaron de nuevo a Jerusalén.

NOTAS FILOLÓGICAS

20 *Al pasar*, gr. *paraporeuomenoi*, cf. 2,23.
por la mañana, gr. *prôi*, cf. 1,35. Como el contexto no señala intervalo, debe referirse a la mañana del día siguiente, cf. Gundry 650.
seca, gr. *exêrammenên*, cf. 3,1; la *ni* de *xerainô*, se asimila a la *mi*, Robertson 362; Blass § 72,2. Para Taylor 559, es un ejemplo ilustrativo de la precisión con que Mc emplea el pf. (cf. 3,1; 5,15; 11,17, etc.).
de raíz, gr. *ek rizôn* indica que el árbol entero estaba seco, no sólo las ramas.

21 *Se acordó*, gr. *anamnêstheis*, cf. 14,72; *anamimneskô*, en activa, "hacer recordar", "recordar"; en media, "recordar", "acordarse de", "rememorar", *DGENT* II 510-512; aparece en clás., LXX y papiros literarios, Taylor 559.
Pedro, gr. *ho Petros*, nombrado la última vez en 10,28.
le dijo, gr. *legei autô*, pres. histórico.

Rabbí, gr. *rabbí*, apelativo que se encuentra en este evangelio sólo en boca de Pedro (9,5; 11,21) y de Judas Iscariote (14,45).

mira, gr. *ide*, cf. 2,24; 3,34.

maldijiste, gr. *hên katêrasô* (sólo aquí en Mc), con acusat. (*hên*), en lugar del dat. clásico, Robertson 473; Blass § 152,1.

se ha secado, gr. *exêrantai*, "está seca", pf. que denota estado permanente, Taylor 559; Gundry 648.

22 ***En respuesta, les dijo***, gr. *apokritheis legei autois*; *legei*, pres. histórico.

Tened fe en Dios, gr. *ekhete pistin Theou*, imperativo, cf. Metzger, *Textual Commentary*. Cods. ℵ D Θ y otros leen: *ei ekhete*... (cf. Lc 17,6), Taylor 559; *Theou* genit. objetivo, cf. Gnilka II 157; Gundry 651: "Quien... crea" y "creer que lo habéis recibido" debilitan la posibilidad de interpretar *pistis Theou* como genitivo subjetivo. *pistis Theou* no aparece en ningún otro lugar del NT (Rom 3,3 no es texto paralelo, pues el genit. es subjetivo: "la fidelidad de Dios", cf. Légasse II 693 nota 18); cf. 1Tes 1,8: *pros ton Theon*; Heb 6,1: *epi Theon*; Jn 14,1: *eis ton Theon*; pero se encuentran construcciones análogas en Rom 3,22: *pistis Iêsou Khristou*, y 3,26: *pistis Iêsou*; otros genitivos objetivos en Mt 10,1: *exousia pneumatôn akathartôn*; 12,31: *hê de tou pneumatos blasphêmia*; Hch 4,9: *epi euergesiâ anthrôpou asthenous*; Jn 7,13: *dia ton phobon tôn Ioudaiôn*; 17,2: *exousia pasês sarkos*; en particular, en una construcción análoga, *phobos Theou*, cf. Pesch II 310.

pistis: 2,5; 4,40; 5,34; 10,52.

23 ***Os aseguro***, gr. *amên legô hymin*, cf. 3,28; 8,12; 9,1.41; 10,15.29.

que, gr. *hoti*, completivo.

quien diga, gr. *hos an eipê*, paso de segunda persona (*ekhete*) a tercera. Otros ejemplos de este paso: 4,24-25; 7,14-15; 9,39-42; 10,5-8.14-15.18.42-45.

a ese monte, gr. *tô orei toutô*; el demostrativo *toutô* tiene aquí su valor propio, Légasse II 694. El deíctico *houtos* se opone en griego a *ekeinos*, sin término intermedio; en latín se distinguen tres formas: *hic, iste, ille*, y, lo mismo en español: "este, ese, aquel"; *houtos* puede así corresponder a "este" o a "ese".

álzate, gr. *arthêti*, "levántate", voz media; cf. Bratcher-Nida 355.

y tírate al mar, gr. *kai blêthêti eis tên thalassan*, voz media; cf. Bratcher-Nida 355.

y no vacile, gr. *kai mê diakrithê*; *diakrinomai* (sólo aquí en Mc) significa "decidir"; únicamente en el NT tiene el sentido de "estar indeciso", "vacilar", "titubear", "dudar", Lagrange 300.

en su interior, gr. *en tê kardiâ autou*.

sino, gr. *alla*.

tenga fe, gr. *pisteuê*, pres. durativo. *pisteuô*: 1,15; 5,36; 9,23.24.42.

que lo que está diciendo va a suceder, gr. *hoti ho lalei ginetai*; *ginetai* con fuerza de futuro, Moulton-Turner III 63. Cod. D: *to mellon ho an eipê*.

lo obtendrá, gr. *estai autô*; cod. D. *genesetai autô*. *Casus pendens*, especie de anacoluton bastante común en griego; puede ser un sustantivo, una oración de relativo o un participio sustantivado que, aunque psicológicamente es el sujeto de la oración, está gramaticalmente separado de ella,

para dar énfasis, Maloney, *Semitic Interference* 87s; Gundry 649.652. Cuando el *casus pendens* está resumido por un pronombre personal no enfático (*autô*), es probablemente un influjo hebreo o arameo, Maloney, *ibid.* 90.104; Beyer, *Semitische Syntax* 176; parataxis condicional, *ibid.* 267.

24 *Con motivo de eso, os digo*, gr. *dia touto legô hymin*, fórmula paralela a *amên legô hymin* de v. 23 y que aparece sólo esta vez en Mc, Pesch II 309. Fuera de 11,24, *dia touto* aparece, en Mc, en otras dos ocasiones (6,14 y 12,24) con sentido claramente causal; aquí, en cambio, no tiene ese sentido: la relación de este segundo dicho de Jesús con el anterior (v. 23) no es de causa, pues se pasa de un hecho particular (orden al monte) a una afirmación general ("todo cuanto pidáis"). Por consiguiente, en 11,24, *dia touto* no significa "por eso", sino "a propósito / con motivo de eso". Un caso parecido se encuentra en Jn 7,22. Robertson 583 registra este significado de *dia*: "on account of".

todo cuanto, gr. *panta hosa*, cf. 6,30; 12,44; más fuerte que sólo *panta*.

pidáis para vosotros en oración, gr. *proseukhesthe kai aiteisthe*; lit: "oréis y pidáis"; *proseukhomai*, cf. 1,35; *aiteomai*, voz media que expresa provecho propio: pedir para sí (cf. 6,24.25); según Taylor 560, insistencia; cf. Blass § 316/3; hendíadis, Zerwick § 460; Blass § 443/29; Maloney, *Semitic Interference* 69; Gundry 654. En otros términos, coordinada modal, cf. Urbán, «La coordinada modal en el NT» 193-208. Se trata de una petición en favor del que pide (voz media de *aiteomai*), hecha a Dios (*proseukhesthe*), cf. *DGENT* II 209s.

tened fe, gr. *pisteuete*, imperativo; condición implícita, Robertson 1023; Gundry 649.

en que lo habéis recibido, gr. *hoti elabete*, aoristo como futuro perfecto, Blass § 333,3; gnómico, Moulton-Turner III 73. Cods. D y Θ: *lêmpsesthe*. Podría interpretarse como aoristo profético: querría decir que Dios ya ha decidido conceder lo que le piden (decreto divino) y que eso se verificará con toda seguridad.

y lo obtendréis, gr. *kai estai hymin*; *einai tini*, "suceder", "ocurrir", Blass § 183,3; *kai* expresando una relación consecutiva o condicional, Reiser 120. Gundry 655: El sentido de v. 24 es final (si creéis, será vuestro) o consecutivo (creed, entonces será vuestro).

25 *cuando estéis de pie orando*, gr. *hotan stêkete proseukhomenoi*; *hotan* con indicativo pres., denotando acción iterada (posclásico), Moulton-Turner III 112; cf. Moulton I 168; Robertson 972; Moule, *Idiom* 133; Taylor 560; denota expectativa, parecido a *ean* con fut. o pres., Blass § 382,4b; *stêkô*, presente derivado del pf. *estêka*, Robertson 150.351; Blass § 73/4; cf. 3,31; muchos cods. tienen *stêkête*, subjuntivo.

perdonad, gr. *aphiete*, cf. 2,5.

si tenéis algo contra alguien, gr. *ei ti ekhete kata tinos*; uso de *ti* y *tis* como sustantivos en la misma frase, Robertson 742.

para que también, gr. *hina kai*; *hina*, final o consecutivo, en este caso, mejor consecutivo: no se perdona con objeto de que Dios perdone, sino que el perdón a los demás tiene por consecuencia el perdón de Dios.

vuestro Padre del cielo, gr. *ho patêr hymôn ho* [cod. D: *ôn*] *en tois ouranois*; para el uso del plural *ouranoi* en Mc, cf. Maloney, *Semitic Interference* 190s; Mateos, *Marcos 13* §§ 435-438. La frase recuerda Mt 6,14.
os perdone, gr. *aphê hymin*, cf. 2,5.
vuestras faltas, gr. *ta paraptômata hymôn*; *paraptôma* (sólo aquí en Mc), "transgresiones"; derivado de *parapiptô*, "caer al lado", "caer en el camino", Bratcher-Nida 357; en clás. y papiros, *paraptôma* significa "desliz" o "error"; por influjo de los LXX adquiere sentido moral y religioso, cf. Taylor 560; cod. D: *hymin ta paraptômata*.

26 Algunos cods. añaden: "si vosotros no perdonáis, tampoco vuestro Padre del cielo os perdonará vuestras faltas", adición tomada de Mt 6,15, que aparece con ligeras variantes en A C D Θ y otros, cf. Taylor 561; Gnilka II 155 nota 114; Lamarche 276. Las ediciones críticas la omiten.

27a *Y llegaron de nuevo*, gr. *kai erkhontai palin*, pres. histórico; *palin* remite a v. 15a. Cod. D: *erkhetai*.
a Jerusalén, gr. *eis Hierosolyma*, cf. 10,32; 11,1.11.15.

DELIMITACIÓN, CONTENIDO Y DIVISIÓN

La perícopa está delimitada por "el pasar de camino", al principio del relato, y la mención del término, Jerusalén, al final.

Ante la sorpresa de Pedro por la muerte de la higuera, que atribuye a la maldición que, según él, le lanzó Jesús el día anterior (11,14), éste advierte a sus discípulos que esa muerte no ha sido efecto directo de sus palabras, sino consecuencia de la ruptura de los hombres con el sistema religioso judío, encarnado en el templo (la higuera), y lo que éste representa. Con la hipérbole del monte que se alza y se tira al mar, con la que expone Jesús la necesidad para los suyos de esa ruptura, les hace ver que lo que parece imposible, la caída del sistema injusto, se hace posible por la fe en Dios.

Finalmente, conociendo la resistencia de los discípulos a romper con la institución judía, debido a su espíritu nacionalista, los exhorta a la confianza: también ese tenaz obstáculo puede ser vencido por la petición a Dios.

Pueden distinguirse los siguientes momentos:
11,20b: De camino. La higuera seca.
11,21-23: Sorpresa de Pedro y respuesta de Jesús.
11,24-25: Oración, fe y perdón.
11,27a: Llegada a Jerusalén.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Uso del presente histórico en vv. 21 (*legei autô*, lit. "le dice"), 22 (*legei autois*, lit. "les dice") y 27 (*erkhontai*, lit. "llegan").

2. Pedro se dirige a Jesús llamándolo "Rabbí" (v. 21), como lo hizo en la escena de la transfiguración (9,5) y lo hará después Judas (14,45).

3. Pedro interpreta las palabras anteriores de Jesús a la higuera (11,14) como una maldición (v. 21).

4. Sorpresa de Pedro al constatar que la higuera está seca de raíz (v. 21).

5. Jesús se dirige a todo el grupo, no sólo a Pedro (v. 22).

6. La respuesta de Jesús cambia aparentemente de tema y exhorta a la fe en Dios (v. 22).

7. Jesús habla solemnemente ("Os aseguro") y usa una hipérbole proverbial: desplazar un monte (v. 23). Aunque el dicho se dirige a los discípulos, su contenido no concierne sólo a ellos (*quien diga*).

8. El monte determinado (*ese monte*) se refiere al del templo (v. 23).

9. La fe, condición para la realización de aquello que parece imposible (v. 23).

10. Un segundo dicho, enlazado con el primero, se dirige también a los discípulos, pero esta vez su contenido les concierne sólo a ellos (*pidáis*) (v. 24).

11. La petición la hace el discípulo en favor de sí mismo (v. 24).

12. De nuevo aparece la fe como condición para obtener lo que se pide (v. 24).

13. Única vez que en Mc se llama a Dios "Padre" de los discípulos (v. 25).

LECTURA

De camino. La higuera seca

20 *Al pasar por la mañana vieron la higuera seca de raíz.*

A la mañana siguiente[334], Jesús, acompañado de sus discípulos[335], se dirige de nuevo a Jerusalén. En su camino a la capital, pasan por el mismo sitio que el día anterior y se topan con la higuera sin fruto que fue objeto de unas palabras de Jesús (11,12-14).

La higuera, a la que Jesús había deseado que nadie buscase alimento en ella (11,14), está *seca de raíz*[336], es decir, comple-

[334] Gnilka II 156s: Tercer día a partir de 11,1, cuyo fin no se mencionará en este capítulo ni en los dos siguientes.

[335] Englobados en el part. inicial *paraporeuomenoi* y el aoristo *eidon*.

[336] Taylor 559: "De raíz" indica destrucción completa, cf. LXX: Job 28,9; 31.12; Ez 17,9. Légasse II 692: "De raíz", cf. Jb 18,16 (del malvado); Os 9,16 (de Efraín, condenado a no dar más fruto). Gnilka II 157: La descripción pone de manifiesto la significación teológica de la higuera. Sólo en sus ramas secas podía reconocerse el estado del árbol; el que se hubiera secado de raíz sólo puede entenderse como símbolo de la Jerusalén que se ha vuelto estéril. Lo mismo, Radermakers 266: La esterilidad de la higuera constituye una revelación para

tamente muerta; no hay vida alguna en ella ni tiene esperanza de retoñar[337].

Con esta figura de la higuera seca, Mc anticipa al presente de la narración el efecto futuro del deseo expresado por Jesús el día anterior. No se trata, pues, de algo anecdótico, sino de un recurso literario que da pie al desarrollo de la perícopa.

Comentario de Pedro y respuesta de Jesús

21 *Se acordó Pedro y le dijo: «Rabbí, mira: la higuera que maldijiste se ha secado».*

Vuelve Pedro a salir a primer plano (cf. 8,29.32; 9,5; 10,28). Se acuerda de lo sucedido el día anterior y pone en conexión la falta de vida de la higuera con las palabras de Jesús.

Pedro no se dirige a Jesús llamándolo "Maestro" (gr. *didaskale*, 9,38; 10,35) o "Rabbuní" (10,51), sino que lo designa, por segunda vez (cf. 9,5), como *Rabbí*, título que se daba a los doctores de la Ley[338]; lo considera, pues, como un maestro que se atiene a la tradición del judaísmo. Muestra así Pedro que sigue en su antigua postura. El uso del presente histórico (lit. "le dice"), que transfiere el dicho a la época de Mc, hace ver que el grupo de discípulos, representado por Pedro, no tiene claro aún la verdadera identidad de Jesús.

La frase de Pedro delata su sorpresa (*Rabí, mira*). Interpreta equivocadamente las palabras de Jesús como una maldición (*la higuera que maldijiste*)[339] y se admira de su eficacia, pensando

los discípulos y una invitación a la fe, como la expulsión de los mercaderes del templo representaba, para el pueblo y para sus jefes oficiales, la afirmación de la caducidad del culto y una invitación a la apertura universal.

[337] Gundry 648, en sentido historicista: La palabra de Jesús es tan poderosa que el árbol no tiene perspectiva de revivir.

[338] En Mc 14,45, en la escena del prendimiento, será Judas el que se dirija a Jesús con este título.

[339] Dowd, *Prayer* 58: En 11,21, es Pedro quien considera como una maldición las palabras que Jesús ha dirigido a la higuera en 11,14, mientras que el mismo Jesús, en 11,22-25, las interpreta implícitamente como efecto de la oración. Para Légasse II 692s, el trasfondo del AT confirma el simbolismo del milagro. Pedro dramatiza hasta el extremo la acción del día anterior y, además, deforma su simbolismo: lo que significaba solamente el fin de la mediación de Israel traduce en adelante el acto por el cual Jesús sustrae Israel a los dones de Dios y lo abandona a su justicia vindicativa; cf. Büchsel, *TWNT* I 449-452.

que es Jesús quien ha hecho morir a la higuera[340]. Pero, teniendo en cuenta lo dicho por Jesús el día anterior (11,14: "Nunca jamás coma ya nadie fruto de ti"), la higuera, figura del sistema religioso judío, centrado en el templo, no se ha secado de raíz directamente por causa de sus palabras, sino porque los seres humanos han comprendido que es incapaz de dar vida (verdadero fruto) y que, por tanto, es inútil ir a buscarla en ella; es decir, por haber perdido hipotéticamente la adhesión y el apoyo de los hombres.

Basándose en su falso supuesto, Pedro hace notar a Jesús (*mira*) el poder de su palabra, queriendo hacerle ver que con ese poder puede vencer cualquier obstáculo e insinuando que del mismo modo que ha dejado sin vida a la higuera, podría, si quisiera, aniquilar a sus enemigos[341]. Que la higuera se haya secado de raíz, le resulta contradictorio con lo que había anunciado Jesús sobre la condena de que va a ser objeto y la muerte que va a padecer (10,33-34; cf. 8,31; 9,31). Quiere que Jesús, dada la fuerza que posee, se dé cuenta de que puede evitar ese destino. Vuelve a ver en él un Mesías de poder, y su llamada de atención constituye, en el fondo, un nuevo intento de desviar a Jesús de su camino (cf. 8,32s).

Dicho de otro modo, después de la denuncia del templo hecha por Jesús el día anterior (11,17), Pedro estima que un hombre que tiene la fuerza mostrada, a su parecer, con la higuera, puede fácilmente renovarlo todo y enfrentarse con éxito a cualquier adversario. Ve en Jesús un poder capaz de eliminar la corrupción y de instaurar un nuevo orden dentro del judaísmo.

En realidad, Pedro no ha asociado el hecho de la higuera (primero sin fruto y, luego, seca) con la situación y el destino final del templo, encarnación del sistema religioso judío, sino sólo la fuerza de Jesús con la reforma de las instituciones de Israel. No entiende que la muerte de la higuera/institución se debe a la hipotética

[340] Lo mismo piensan los autores que interpretan las palabras de Mc 11,14 como una maldición. Lagrange 298, que considera el episodio de la higuera como una parábola en acción, saca de él consecuencias en clave de castigo: quien no ofrezca al Salvador los frutos que éste le pide será severamente castigado. En la situación, se debía pensar naturalmente en el pueblo judío. Pesch II 310: En su respuesta a Pedro (v. 22), Jesús invita a la fe en Dios, presentándola como una potencia milagrosa. Indirectamente viene a decir que el milagro de la higuera es obra de su fe, u obra divina consiguiente a su fe.

[341] Cf. 2Re 2,24; 9,25s.34-37.

falta de apoyo de los hombres. No comprende que lo sucedido equivale al fin de todas sus esperanzas de restauración nacional por obra de un Mesías triunfante[342]. No percibe la novedad radical del reino de Dios. Sigue en la mentalidad que mostró en la transfiguración: la de integrar la obra de Jesús en las categorías del AT (9,5: Jesús, Moisés y Elías), para hacerla compatible con las esperanzas mesiánicas del judaísmo, que se apoyaban en él.

22-23 *En respuesta, les dijo Jesús: «Tened fe en Dios». «Os aseguro que quien diga a ese monte: "Álzate y arrójate al mar", y no vacile en su interior, sino tenga fe en que lo que está diciendo va a suceder, lo obtendrá».*

Pedro esperaba una salvación milagrosa por la fuerza de la mera palabra. Por eso Jesús previene a los discípulos contra esa falsa creencia. Les habla a todos (*les dijo*), señal de que Pedro expresaba de nuevo el sentir del grupo[343]; en todos pervive la antigua ideología. Una vez más emplea aquí Mc el presente histórico (lit. "les dice")[344]; insiste así en que, en su tiempo, la asimilación de la enseñanza de Jesús por parte de los discípulos sigue dejando mucho que desear.

La mención de la fe (*Tened fe en Dios*) es inesperada, pero se justifica por lo que sigue. Antes de exponer algo aparentemente imposible, Jesús prepara a los discípulos exhortándolos a tener plena confianza en Dios[345].

El siguiente dicho de Jesús es solemne[346]: *Os aseguro...*, y subraya la certeza de lo que va a decir[347]. Para expresar su pen-

[342] Según Lagrange 299, Crisóstomo y otros estiman que el hecho de la higuera fue una lección muy oportuna, para que los discípulos comprendiesen que Jesús iba a la muerte libremente, sin usar de su poder para aplastar a sus enemigos.

[343] Gundry 648: Pedro habla probablemente representando a los Doce (8,29), dado el plural en vv. 22-25; cf. Légasse II 693.

[344] Gundry 648: El pres. histórico *legei* (v. 22), da énfasis a la sorprendente afirmación que sigue.

[345] Lagrange 299: La *pistis Theou* es la fe en Dios, en su poder, en su sabiduría, en su bondad. Légasse II 693: Es una fórmula inhabitual para expresar la confianza que el creyente tiene en Dios, es decir, en su potencia; cf. Pesch II 310. La misma construcción se encuentra en 4,40: *oupô ekhete pistin*, en conexión con el miedo; cf. también 10,27: "con Dios todo es posible; 5,34 y 10,52: "tu fe te ha salvado"; menciones de *pistis* en Mc: 2,5; 4,40; 5,34; 10,52; 11,22.

[346] Cf. Légasse II 694.

[347] Gnilka II 157: *Amen* (= *Os aseguro*) refuerza la infalibilidad de la promesa o afirmación contenida en el dicho. Para Légasse II 694, a pesar de las apariencias, la frase hace

samiento usa una hipérbole proverbial[348], la de ordenar a un monte que deje su sitio y se arroje al mar[349]; con ella indica Jesús que puede ser posible lo que parece imposible. Como es sabido (cf. 3,13 Lect.), «el monte» es en Mc figura de la esfera divina en contacto con la historia humana[350]. Pero las palabras de Jesús tienen en este caso una aplicación concreta; no habla de un monte cualquiera, sino de uno bien determinado: *ese monte*. Como *ese* es un deíctico (nota fil.), designa naturalmente el monte al que se dirigen todos, sobre el que se halla construido el templo, y que los discípulos ven enfrente[351].

La frase: *álzate y arrójate al mar*, no es una oración a Dios[352], sino una orden dada al monte por cualquier hombre (*quien diga*) que tenga fe en Dios. No habla Jesús de un suceso físico;

cambiar de registro. Se olvida la acción de Jesús con la higuera y su alcance simbólico, y se pasa a la conducta de los discípulos. No ve Légasse la conexión entre los vv. 23-25 y lo anterior; piensa que su lugar no está especialmente indicado aquí (692). Algo parecido, aunque más matizado, en Meier, *Un judío marginal* II/2 1015s: Los vv. 22-25 no son un cuerpo extraño sin ninguna relación con el contexto: las palabras de Jesús a la higuera suscitan en Mc una cadena de asociaciones, expresadas en una cadena de dichos de Jesús. Sin embargo –añade Meier- hay que admitir que la unidad constituida por 11,22-25 no está tan bien integrada en el contexto inmediato de Mc 11, ni en el contexto más amplio de Mc 11-15, como el relato sobre la maldición de la higuera.

[348] Gundry 650s: Mover montañas, dicho proverbial para indicar algo extremadamente difícil. En el AT es muy frecuente atribuir a Dios que haga temblar las montañas, que se hiendan y se hundan en el mar como consecuencia de un terremoto.

[349] En el *Evangelio de Tomás* hay dos dichos (el 48 y el 106) que también contienen el tema de ordenar a una montaña que se mueva a otro lugar. Como señala Meier, *Un judío marginal* II/2 1125 nota 48, muy posiblemente, estos dos dichos dependen de la tradición sinóptica y constituyen reelaboraciones de ella.

[350] Cf. G, Lüderitz, «Rhetorik» 190s; Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 60-62.

[351] Para Lagrange 300, este monte es el de los Olivos. Lo mismo Pesch II 310 y Gundry 649.653.678; éste autor añade que los antiguos creían que las montañas arrancaban de los cimientos de la tierra (Job 28,9) y cita Zac 4,7; 1Cor 13,2. La atribución al monte de los Olivos, frecuente en los autores, se basa en datos que no figuran en el evangelio; significa suponer que Jesús ha pernoctado de nuevo en Betania (así Légasse II 692), mientras que en 11,19 el texto afirmaba sólo que lo hizo fuera de Jerusalén, sin mención de Betania, de la que se había alejado (11,12), ni de otra localidad situada en el monte de los Olivos. Por el contrario, Marshall, *Faith* 166, opina que "este monte" se refiere al del templo. Según Légasse II 694, al decir "esta montaña", Mc ha podido pensar en las colinas que no faltan alrededor de Jerusalén; la montaña no está afectada por ninguna alegoría. Según Gnilka II 157, es una expresión simbólica que no está ligada al tiempo ni al espacio. No tienen en cuenta estos autores la fuerza del deíctico *toutó*.

[352] Gundry 650: Dirigirse de ese modo a una montaña no permite interpretar el v. 23 como una oración. Para este autor, el dicho constituye una maldición, en correspondencia con la que, según él, Jesús ha dirigido a la higuera (653); cf. Marshall, *Faith* 166 notas. 2 y 3.

la orden al monte es una metáfora que da forma a una decisión individual, la de romper totalmente con lo que el monte representa; con ella el seguidor expresaría el deseo de la desaparición definitiva del monte/templo[353]. Éste debería haber sido la "casa de Dios", el centro de la historia de Israel, destinado a ser lugar de oración, es decir, de encuentro con Dios, para todos los pueblos (11,17a); pero, como Jesús ha denunciado, se ha convertido en el máximo exponente de la explotación económica que el sistema religioso judío ejerce sobre el pueblo (11,17b). La orden *a ese monte* significa, ante todo, la completa ruptura personal con una institución que falsea la imagen de Dios y que, en su nombre, oprime al pueblo. Para el que pronuncia esas palabras (*álzate y arrójate al mar*), esa institución deja de contar para él, no tiene ningún influjo en su vida; él vive como si ya no existiera, afrontando todas las consecuencias de su ruptura con ella.

Como se ha visto, no limita Jesús esta decisión al grupo de discípulos, incluye a otros partidarios o seguidores (*quien diga*)[354]; tampoco propone una decisión colectiva, sino individual, de cada uno. Y esta ruptura radical con el sistema religioso, encarnado en el templo, no es solamente interior, sino pública, como la de Jesús. El que *no vacile en su interior* y tenga la valentía de llevarla a cabo prescindirá de todo lo que pueda significar adhesión o miedo a ese sistema y debe creer en la eficacia de su opción, que, a su debido tiempo, dará su fruto (*lo obtendrá*). Con las sucesivas rupturas, el sistema se irá viniendo abajo[355]. La formulación que le da Jesús expresa la seguridad absoluta (*Os aseguro*), porque sabe que Dios está con el que hace esa ruptura y que todo es posible para el que tiene fe (9,23).

El rechazo, expresado por la orden: *álzate y arrójate al mar*, realiza en el individuo las palabras que Jesús dirigió a la higue-

[353] Gundry 651-653 interpreta *artheti* y *blêthêti* como pasivas divinas ("Que Dios te levante y te arroje al mar"); así también el impersonal "lo obtendrá", afirmando que estas perífrasis llevan a v. 23 muy cerca de "tened fe en Dios".

[354] La frase relativa *os an eipê* es universal virtual, en paralelo directo con 3,34: *os an poiêsê*. Romper con la institución opresora es un aspecto del *thelêma tou Theou*.

[355] En el episodio del geraseno (5,2-20), cuando el endemoniado se libera, los cerdos se abalanzan al mar (5,13); es decir, la liberación de los hombres provoca la ruina del sistema económico injusto que los tenía esclavizados (cf. Lect.).

ra: "Nunca jamás coma ya nadie fruto de ti" (11,14). Cada uno debe renunciar a buscar nada positivo (fruto) en la higuera/institución. De forma figurada, la desaparición del monte traduce a nivel personal la muerte de la higuera (*seca de raíz*). De este modo, formula Jesús para cada seguidor lo que hizo él mismo el día anterior, cuando denunció la realidad del templo. Se propone quitar todo apoyo al sistema.

El monte es el símbolo de lo inamovible, pero, con su dicho, Jesús asegura que la firmeza de las instituciones opresoras depende de la adhesión de los hombres. No tienen más solidez que la que les prestan los seres humanos con su adhesión y su reconocimiento, pues no son más que una objetivación hecha por los que las aceptan. Si éstos niegan con su modo de vivir la existencia del sistema injusto, éste acabará por desaparecer. Al quitarles la base del reconocimiento, las instituciones opresoras caerán por sí mismas.

El plazo de cumplimiento de la caída o desaparición no se señala, pero no por eso es menor la certeza. El hombre que colabora con el plan de Dios, es decir, con la liberación de la humanidad y la construcción del Reino, sabe que ese plan se está realizando y que llegará el momento en que se cumpla por completo. No dice Jesús "lo verá", sino *lo obtendrá*: el deseo llegará a realizarse. La fe no es una magia de efecto instantáneo, sino una actitud que abre cauce a la fuerza de Dios; ésta se manifestará a través de los que creen, provocando la caída de toda realidad histórica que impida la realización del hombre y el reinado de Dios.

La ruptura tendrá eficacia si el que la hace no duda al ver la magnitud de la empresa (*y no vacile en su interior*), olvidando la fe-confianza[356]. Por otra parte, su decisión tendrá consecuencias personales, pues, como en el caso de Jesús, la institución judía se propondrá suprimir a los que no se le someten. El dicho de Jesús implica, por tanto, que sus seguidores deben estar dispuestos a jugarse la vida por negarse a reconocer a esa institución injusta u otra semejante.

[356] Pesch II 311: Primera condición, negativa: no vacilar (23c). El verbo *diakrinomai* describe la duda como una escisión, un conflicto en el corazón humano.

Vuelve aquí el eco del dicho de Jesús en el que mostraba su táctica para derrocar al "fuerte": no pretendía ocupar su lugar, sino reducirlo a la impotencia y dejar su casa vacía (3,27 Lect.). "El fuerte" es el sistema opresor; "sus enseres" son los seres humanos que están sometidos a él; cuando los hombres abandonan por convicción y decisión personal ese sistema, éste carece de medios para impedirlo y se viene abajo.

Jesús invita, pues, a los discípulos a que, como seguidores suyos, rompan radicalmente con la institución judía ("el monte" del templo). Pero ésta es el prototipo de los sistemas opresores presuntamente legitimados por la divinidad, por lo que, en la perspectiva de la futura misión, deberán oponerse sucesivamente a otros sistemas opresores político-religiosos (cf. "los montes" en país pagano de 5,5 Lect.).

Oración, fe y perdón

24 *Con motivo de eso, os digo: todo cuanto pidáis para vosotros en oración, tened fe en que lo habéis recibido y lo obtendréis.*

Primero ha hablado Jesús de la ruptura de cualquier creyente con el sistema opresor ("quien diga al monte"); ahora habla de la petición a Dios, pero considerando solamente el grupo de discípulos (*os digo: todo cuanto pidáis...*), como si fueran ellos los únicos que necesitaran hacerla. El primer dicho da pie a éste (*Con motivo de eso*), y el vínculo de unión entre los dos es la fe (v. 23: *tenga fe*; v. 24: *tened fe*)[357].

Aunque Jesús se dirige al grupo entero como un bloque, sin distinguir entre los individuos, la petición a Dios es un acto personal. El sentido del dicho es, por tanto, distributivo: cada discípulo puede pedir a Dios con la confianza de que obtendrá lo que pide. Ahora bien, el hecho de enunciarlo de todos ellos como grupo significa que el objeto de la petición no es arbitra-

[357] Pesch II 309: Dos veces remite Jesús a sus propias palabras (*legô hymin*), con lo que subraya su propia autoridad de revelador.

rio ni depende del capricho personal[358]; es algo que todos ellos necesitan obtener y que cada uno necesita pedir.

También este dicho tiene un tinte hiperbólico: *todo cuanto pidáis*. Quiere decir Jesús con esto que aun lo que parece más difícil está al alcance del que ora. Teniendo en cuenta el contexto anterior y el reciente comentario de Pedro a la vista de la higuera seca de raíz, puede deducirse qué es esto tan difícil que los discípulos pueden y deben conseguir. De hecho, Pedro, que erróneamente ha admirado la fuerza de la palabra de Jesús, ha puesto de manifiesto la mentalidad del grupo: todos siguen aspirando a un poderoso Mesías reformista que procure la gloria de Israel. Este ideal común a todos es el gran obstáculo que tienen en ellos mismos para tomar la decisión que ha propuesto Jesús de romper radicalmente con la institución judía, representada por el monte del templo.

Jesús les asegura que la fuerza de Dios está a disposición de ellos para superar toda dificultad y, en particular, la ideología que les impide la necesaria ruptura con su pasado reformista y nacionalista. La orden al monte suponía la certeza de que Dios está con el que sigue a Jesús; la petición de los discípulos ha de basarse en la misma certeza, creyendo que su efecto es infalible.

Tened fe en que lo habéis recibido, significa que, por parte de Dios, todo está hecho; el discípulo debe tener fe plena en que Dios le ha concedido lo que pedía y actuar en consecuencia, es decir, dar el paso y romper con su ideología pasada. Es la fe-confianza la que da fuerza a la petición y asegura su éxito; da la total certeza de haber sido escuchado, lo que equivale al "no dudar interiormente" del dicho anterior (11,23).

Enlazan estas palabras con lo que Jesús dijo a los discípulos después de la expulsión del espíritu mudo: "Esta ralea no sale más que pidiéndolo" (9,29). Los discípulos siguen en la postura de entonces. Jesús ha instado a la ruptura con el sistema judío; solamente pidiéndoselo a Dios conseguirán los discípulos ven-

[358] También antes, aunque la orden al monte aparece individualizada (v. 23: *quien diga*), todos debían dirigir al monte las mismas palabras (*Álzate y arrójate al mar*).

cer la resistencia que oponen a ello por causa de la ideología que los domina.

En el primer dicho, la fe en Dios convencía de que la ruptura con la institución no es un gesto vano ni un idealismo irreal, sino que tiene su efecto. En el segundo, la fe en Dios convence de que todo obstáculo interior puede ser superado. El fundamento en ambos casos es la certeza de que Dios está con el que sigue a Jesús.

25 *Y cuando estéis de pie orando, perdonad si tenéis algo contra alguien, para que también vuestro Padre del cielo os perdone vuestras faltas.*

La oración de que habla ahora Jesús rebasa la petición anterior, se extiende a toda clase de oración. El texto puede traducirse "cada vez que estéis de pie orando". Orar de pie era la costumbre de los judíos[359].

Jesús les advierte de que hay una condición para poder comunicarse con Dios: no sentir rencor u hostilidad contra nadie. El que, en vez de perdonar, aborrece al que le ha hecho daño, se cierra al amor, y Dios no puede expresarle su amor con el perdón[360]. Jesús excluye así de sus seguidores toda actitud de resentimiento y todo espíritu de violencia[361]. La especificación *contra alguien*, sin distinción, incluye a los enemigos; el discípulo desea la ruina del sistema, no la de las personas. Hay una posible alusión a la persecución que puede surgir como consecuencia de la ruptura.

El nombre de «Padre» significa que Dios es amor y vida; esto funda la fe-confianza del discípulo. Pero esta fe debe asimilar el comportamiento del hombre al del Padre; no estará en sintonía con él sin una actitud de amor hacia los demás.

[359] Taylor 561: Los judíos solían orar de pie (1Re 8,14.22; Neh 9,4; Sal 134,1; Mt 6,5; Lc 18,11.13); a veces, de rodillas (1Re 8,54; Dn 6,10); cf. Lagrange 300; Gnilka II 158.

[360] Radermakers 267 lo ve como el equivalente marcano de la quinta petición del Padre nuestro (Mt 6,12), cf. Pesch II 314.

[361] Gnilka II 158: La oración no es instrumento para la ira. La relación con Dios incluye la relación con el hombre. Si no, es estéril. En la oración, los discípulos tienen que experimentar a Dios como Padre. Para el perdón, cf. Eclo 28,2.

Vuestro Padre del cielo[362] se opone al grito que resonaba durante la entrada en Jerusalén, en boca de los identificaban a Jesús con el mesías davídico: "¡Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David!" (11,10). Aparece de nuevo la oposición entre dos mesianismos: el del reinado de David y el del reinado de Dios (1,15).

Al decir Jesús *vuestras faltas*, y no "vuestros pecados"[363], implica que en sus seguidores auténticos no existen "pecados". "Los pecados" son las acciones que dimanan de la opción por la injusticia; la enmienda (1,4) o la fe (2,5) rectifican esa mala opción y liberan de los pecados del pasado[364]. La adhesión a Jesús conlleva la opción por el amor a los demás, lo opuesto a la injusticia; por eso, en la comunidad cristiana no hay "pecados", solamente "faltas" o "fallos".

Llegada a Jerusalén

27a *Y llegaron de nuevo a Jerusalén.*

Tercera y última vez que se menciona una entrada de Jesús en Jerusalén, entrada que tendrá de nuevo como meta el templo. Ha dado tiempo para que las diversas facciones judías saquen sus conclusiones de la acción de Jesús el día anterior. Se prevén reacciones a la denuncia del templo.

El presente histórico (lit. "llegan"), puede indicar que, todavía en la época de Mc, los discípulos necesitan actualizar las escenas que siguen, para rectificar desde ellas su concepción mesiánica.

[362] Para la mención de "vuestro Padre", cf. 8,38 (dicho del Hijo del hombre): "en la gloria de su Padre"; 1,11 y 9,7 (de Jesús): "Tú eres / Éste es mi hijo".

[363] Pesch II 314: *paraptôma* significa la falta singular, el fallo; *hamartia* caracteriza el pecado más como actitud global y fundamental.

[364] Pesch II 316: El Padre celeste de los discípulos de Jesús no liga el perdón de los pecados al templo, sino al corazón de los cristianos entregados a la palabra de la fe y al acto del perdón.

TRÍPTICO DE LAS AUTORIDADES
(11,27b-12,17)

Las tres perícopas siguientes, en que se expone el enfrentamiento de Jesús con los miembros del Consejo o Sanedrín, sumos sacerdotes, senadores y letrados, forman otro tríptico. La primera perícopa (11,27-33) contiene la controversia sobre la autoridad de Jesús. La segunda y central (12,1-12), la denuncia que hace Jesús, apoyándose en una parábola, de la ancestral infidelidad a Dios de los dirigentes de Israel y de las consecuencias de ella. La tercera (12,13-17), la trampa tendida a Jesús por los mismos dirigentes mediante intermediarios fariseos y herodianos.

La unidad del tríptico se basa en que la ofensiva contra Jesús se hace por parte de las tres categorías del Sanedrín, primero abierta (11,27b-33), luego, disimuladamente (12,13-17). Por eso, aunque los dirigentes en persona aparecen en 11,27b y se retiran en 12,12, su acción continúa por medio de sus enviados (12,13-17).

La estructura del tríptico es, pues, la siguiente:

I. Los dirigentes cuestionan la autoridad de Jesús (11,27-33).
II. Parábola de la viña y los labradores (12,1-12).
III. Insidia de los dirigentes. El impuesto al César (12,13-17).

I. Mc 11,27b-33: *Los dirigentes cuestionan la autoridad de Jesús*
(Mt 21,23-27; Lc 20,1-8)

[27b] En el templo, mientras él iba andando, se le acercaron los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores [28]y se pusieron a preguntarle:
- ¿Con qué autoridad actúas así?, o sea, ¿quién te ha dado a ti la autoridad esa para actuar así?
[29]Jesús les replicó:
- Os voy a preguntar una sola cuestión; contestádmela y entonces os diré con qué autoridad actúo así. [30]El bautismo aquel de Juan, ¿era cosa de Dios o cosa humana? Contestadme.

[31]Ellos razonaban entre sí, diciéndose:
- Si decimos «de Dios», dirá: «Y entonces, ¿por qué razón no le creísteis?». [32]Pero si decimos «cosa humana»...
(Tenían miedo de la multitud, porque toda la gente pensaba que Juan había sido realmente un profeta).
[33]Y respondieron a Jesús:
- No lo sabemos.
Jesús les replicó:
- Pues tampoco yo os digo con qué autoridad actúo así.

NOTAS FILOLÓGICAS

27b *mientras él iba andando*, gr. *peripatountos autou*, genitivo absoluto temporal, cf. 5,2, Taylor 563; *peripateô*, cf. 2,9; 5,42; 6,48.49; 7,5; 8,24.
se le acercaron, gr. *erkhontai pros auton*, pres. histórico (lit.: "se le acercan").
los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores, gr. *hoi arkhiereis kai hoi grammateis kai hoi presbyteroi*, cf. 8,31.

28 *y se pusieron a preguntarle*, gr. *kai elegon autô*, traducido según el contexto; *kai* introduciendo una pregunta incrédula, Maloney, *Semitic Interference* 247. Impf. después de presente aorístico, aspecto incoativo (imper-

fecto sucesivo): "empezaron/se pusieron a preguntarle", cf. Mateos-Alepuz, «El Imperfecto sucesivo», 63-101.

¿con qué autoridad actúas así?, gr. *en poiâ exousiâ tauta poieis*; lit. "¿con qué autoridad haces estas cosas?"; *en* instrumental, Maloney, *Semitic Interference* 181; *poios*, usado en el NT como pronombre interrogativo directo o indirecto, Robertson 292.740.916.1177; significa propiamente "cuál", "de qué clase", "de qué género"; en el uso, sin embargo, está debilitado, hasta significar solamente "qué" (cf. 12,28), Bratcher-Nida 359; *exousia*, cf. 1,22.27; 2,10; 3,15; 6,7. La colocación de *tauta* antes del verbo (*poieis*) le da énfasis con tinte despectivo, Gundry 657.

o sea, gr. *ê* disyuntivo, "o bien", "en otras palabras"; equivalente a un *kai* epexegético, Légasse II 702 nota 9.

¿quién te ha dado a ti la autoridad esa, gr. *tis soi edôken tên exousian tautên*; en el códice Beza (D) y en algunos testimonios del texto occidental se omite esta segunda pregunta, cf. Trocmé 292 nota 17; "a ti", pleonástico, traduce el énfasis del pronombre *soi* colocado antes del verbo, también con tinte despectivo, cf. Gundry 657; lo mismo ocurre con el pronombre *tautên*, colocado después de *exousian* y con el pronombre *tauta*, de la oración siguiente, antes de *poiês*;

para actuar así?, gr. *hina tauta poiês*, lit. "para que hagas estas cosas"; *hina* indica resultado, "de modo que", Black, *Approach* 81, o bien *hina poiês* equivale simplemente a "hacer", Bratcher-Nida 359; Zerwick § 410; *hina* con valor consecutivo, Robertson 999; Moulton-Turner IV 23; para Gundry 666, final, consecutivo o epexegético (es decir, autoridad para hacer estas cosas).

29 *Jesús les replicó*, gr. *ho de Iêsous eipen autois*; la ausencia de *apokritheis* da a *eipen* un sentido más brusco.

Os voy a preguntar una sola cuestión, gr. *eperôtêsô hymas hena logon*, (Mt 21,24: *logon hena*; Lc 20,3: *logon*); *v.l.*, muy bien atestiguada, *kagô hymas*; *eperôtaô*, "preguntar", cf. 5,9; *heis* = "una sola", Lagrange 302; cf. Maloney, *Semitic Interference* 131; equivalente a *tis*, Zerwick § 155; Blass § 247 5; Maloney, *ibid.* 249; *logos*, "palabra", "dicho", aquí "cuestión", "pregunta", Bratcher-Nida 359; Gundry 657.

contestádmela, gr. *kai apokrithête moi*; parataxis condicional (= "si me la contestáis"), Reiser 120-122; Beyer, *Semitische Syntax* 252.254; el subjuntivo *apokrithête* es volitivo, con fuerza de imperativo, Bratcher-Nida 359.

entonces, gr. *kai*, indicando la secuencia de la acción expresada en la oración precedente, "y entonces", Maloney *Semitic Interference* 69.

30 *El bautismo aquel de Juan*, gr. *to baptisma tou Iôannou*, lit. "el bautismo, el de Juan", Maloney, *Semitic Interference* 69; genit. atributivo pospuesto, ordinario en clás. y koiné, Moulton-Turner III 217; colocado al principio por énfasis, Taylor 565; cf. Moulton-Howard II 423; el asíndeton con la pregunta que sigue crea la pausa antes de la pregunta decisiva, Reiser 147.

¿era cosa de Dios..., gr. *ex ouranou ên*, lit. "era del cielo", es decir, de origen divino, querido por Dios. Para muchos autores, *ouranos* es un aramaísmo por *Theos*, así Taylor 564s; Lagrange 302; Gnilka II 161 n. 132; Légasse II

704. Sin embargo, "cielo", en singular, no es perífrasis por el nombre divino (plural, así aparece en el códice Beza: *ex ouranôn*); designa la morada de Dios y, por metonimia, a Dios mismo, cf. Mateos, *Marcos 13* § 436; *ouranou* y, a continuación, *anthrôpôn* sin artículos, porque se trata de categorías opuestas: origen celeste, origen humano, cf. Lagrange 302.

...o cosa humana?, gr. *ê ex anthrôpôn;* lit. "o de hombres", idea humana.

Contestadme, gr. ***apokrithête moi***, por segunda vez (v. 29).

31 *Ellos razonaban entre sí, diciéndose*, gr. ***kai dielogizonto pros heautous legontes***, cf. 2,6.8*bis*; 8,16.17; 9,32; *v.l.* ***elogizonto***; ***pros*** con acusativo, cf. 9,10; Robertson 613; Blass § 239/1; unido al verbo precedente, Moulton-Turner IV 29. Gundry 668: ***dielogizonto pros heautous*** indica probablemente un razonamiento colectivo, no una discusión de unos con otros, para la que ***dielegonto*** habría sido más apropiado.

si decimos «de Dios», dirá, gr. ***ean eipômen: ex ouranou, erei***; se deja el discurso directo en favor del indirecto, Moulton-Turner III 326; Blass § 470/5. Los cods. D Θ y otros tienen *ti* ***eipômen*** en lugar de ***ean eipomen***, acentuando con ello la perplejidad de los interlocutores de Jesús, cf. Légasse II 705 nota 22.

Y entonces, ¿por qué razón no le creísteis?, gr. *dia ti oun* ***ouk episteusate autô; dia ti,*** enfático, cf. 2,18; 7,5. Única vez que ***pisteuô*** aparece en Mc con dativo de persona, "creer/dar fe o crédito a alguien", cf. 1,15 (*en tô* ***euaggeliô***); *absolute*: 5,36; 9,23.24; (en Jesús) 15,31; ***eis eme***, 9,42; con ***hoti***, de un hecho, 1,23.24; una noticia, 13,21. Muchos manuscritos omiten la partícula postpositiva *oun*.

32 *Pero si decimos «cosa humana...»*, gr. *alla eipômen: ex anthrôpôn...*; el segundo *ean* omitido por semitismo, Beyer, *Semitische Syntax* 97; Maloney, *Semitic Interference* 90.92. Para Lagrange 303, ***eipômen*** es un subjuntivo deliberativo; pero cf. Gundry 668: Ver en *eipômen* un exhortativo ("digamos") no concuerda con la respuesta "no sabemos"; ver en él un deliberativo ("podríamos decir") no tiene en cuenta la probabilidad de influjo semítico en la omisión de ***ean*** (cf. Beyer; Maloney). Para Lamarche 278, tanto si hay que sobrentender un ***ean*** paralelo al del v. 31, como si se atribuye al subjuntivo un valor deliberativo, el sentido viene a ser fundamentalmente el mismo.

Tenían miedo de la multitud, gr. *ephobounto ton okhlon*, cf. 11,18b; *v.l.*, muy bien atestiguada (Cods. A, D, W y otros) *ton laon*, por asimilación al texto paralelo de Lc, cf. Shae, «The Question on of Authority of Jesus» 2.

porque *toda la gente*, gr. *apantes gar*; *apantes*, "todos sin excepción", más complexivo que *pantes*, cf. 1,27; 8,25.

pensaba *que Juan había sido realmente un profeta*, gr. ***eikhon ton Iôannên ontôs hoti prophêtês ên***; ***eikhon***, "pensaban", "consideraban", no es necesariamente un latinismo (***habere***), aparece en papiros, cf. Lagrange 305; Taylor 565; cod. D y otros: ***êdeisan***; ***ontôs***, adverbio derivado de un participio. Robertson 295.551; construcción con ***hoti*** en lugar de con infinit., Moulton-Turner III 149; Blass § 397/5.408/2; prolepsis: el sujeto de la oración subordinada se adelanta a la principal, Moulton-Turner III 325; Moulton-Turner IV

16; Black, *Approach* 53; impf. con verbo de percepción, equivalente al plpf.. Robertson 887.1029; Lagrange 303; Taylor 566; Moulton-Turner III 67; Blass § 330; cod D y algunas versiones latinas tienen *boti alêthôs*.

33 *Y respondieron a Jesús*, gr. *kai apokritbentes tô Iêsou legousin*; *apokritbentes* corresponde a la exigencia de Jesús (v. 30: *apokritbête moi*); *legousin*, pres. histórico (lit. "dicen), cf. 3,33.

No lo sabemos, gr. *ouk oidamen*.

Jesús les replicó, gr. *kai bo Iêsous legei autois*; *legei*, pres. histórico (lit.: "dice"). Como en v. 29, Mc no emplea para Jesús el verbo *apokrinomai*.

Pues tampoco yo, gr. *oude egô*; *pues*, relación consecutiva implícita; *egô*, enfático, cf. Howard 115s; Pesch II 321; Gundry 658.

con qué autoridad actúo así, gr. *en poiâ exousiâ tauta poiô*; lit. "con qué autoridad hago estas cosas", cf. v. 28.

DELIMITACIÓN, CONTENIDO Y DIVISIÓN

La pregunta de los dirigentes a Jesús sobre su autoridad (v. 28) y la negativa de éste a responderles (v. 33b) forman una inclusión que delimita la perícopa.

Las supremas autoridades de Israel se enfrentan abiertamente con Jesús, exigiéndole credenciales que justifiquen su actuación en el templo el día anterior. Jesús les hace una contrapregunta que los coloca ante un difícil dilema: deben pronunciarse sobre el origen divino o humano del bautismo y la actividad de Juan el Bautista. Los dirigentes no encuentran salida: cualquiera de las dos respuestas posibles los pone en un compromiso: o tienen que reconocer que Juan era un enviado de Dios al que ellos no echaron cuenta, o bien desacreditarlo como un falso profeta, enfrentándose con ello a la opinión del pueblo, que tenía a Juan por un profeta. Al manifestar que carecen de opinión sobre el asunto, Jesús se niega a responder a sus preguntas.

Pueden distinguirse cuatro momentos:

11,27-28: Circunstancia. Preguntas de las autoridades a Jesús.
11,29-30: Contrapregunta de Jesús. El dilema.
11,31-32: Deliberación de los dirigentes.
11,33: Respuesta evasiva de los dirigentes y negativa de Jesús a responderles.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. En la perícopa no se mencionan los discípulos. Jesús aparece al principio andando él solo por el templo (v. 27b).
2. *Se le acercaron*, pres. histórico (lit.: "se le acercan") (v.27b).
3. Están representadas las tres categorías del Sanedrín, pero Mc las totaliza, como si fuera el Sanedrín entero el que se acerca a Jesús (v. 27b).

4. No se dirigen a él llamándolo con ningún título, sino bruscamente (v. 28).

5. Le hacen una doble pregunta sobre la «autoridad» que respalda su actuación (v. 28), la segunda de la cuales explicita la primera.

6. Ambas preguntas se formulan en el texto griego con tinte despectivo (v. 28: dos veces "actuar así", lit. "hacer estas cosas"; "a ti", pleonástico; "la autoridad esa") (nota fil.).

7. También en la sinagoga de su tierra la gente se había hecho dos preguntas sobre el origen del saber y de las acciones extraordinarias de Jesús, formuladas en tono despectivo (6,2, Lect.).

8. La autoridad de Jesús se ha mencionado en relación con su enseñanza (1,22.27b) y con su actividad (2,10); se ha indicado, además, que es él quien confiere a los Doce autoridad sobre los demonios (3,15) y los espíritus inmundos (6,7).

9. A las dos preguntas de los dirigentes se opone la única pregunta de Jesús (v. 29), que los coloca ante un difícil dilema (v. 30). Mc no usa para Jesús el verbo "contestar / responder", que sin embargo emplea en la réplica de éste a los dirigentes (vv. 29.30) y en la respuesta de ellos a Jesús (v. 33).

10. Antes de formular su contrapregunta, Jesús retoma la frase utilizada en su interrogatorio por los dirigentes sobre la autoridad que le asiste en su actuación (v.29, cf. v. 28).

11. Los dirigentes, que con anterioridad tenían miedo de Jesús (11,18), ahora lo tienen de la multitud (v. 32).

12. Los dirigentes "contestan" (v. 33), como les había exigido Jesús (v. 30).

13. La respuesta evasiva de éstos y la consiguiente negativa de Jesús a responder a sus preguntas están de nuevo en presente histórico (lit. "dicen", "les dice") (v. 33).

14. En su negativa, Jesús vuelve a retomar la frase sobre "la autoridad para actuar así", empleada antes por ellos (v. 33, cf. v. 28).

LECTURA

Circunstancia. Preguntas de los dirigentes a Jesús

27b *En el templo, mientras él iba andando, se le acercaron los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores...*

Tercera y última vez que Jesús entra en el templo. Aunque los dirigentes traman su muerte (11,18), Jesús camina solo por el recinto, sin que se mencionen sus discípulos ni algún otro acompañante. No busca el apoyo popular ni se aprovecha de la simpatía de la multitud. Aparece solo entre la gente. Mientras que los dirigentes tienen miedo de él (11,18), Jesús no lo tiene

de ellos[365]. El texto, desde el primer momento, centra su atención en los dos protagonistas del relato: Jesús y sus adversarios.

Mientras caminaba por el templo, Jesús es abordado por las autoridades supremas de Israel. El movimiento de aproximación a Jesús de esas autoridades (*se le acercaron*) se describe en el texto griego en presente: "se le acercan" (nota fil.)[366]. Insinúa así Mc, que la actitud hostil de los dirigentes judíos respecto a la persona, mensaje y actividad de Jesús sigue vigente en su época y que, como entonces, procede de la mala fe.

Se le acercan los tres grupos que componían el Sanedrín o Gran Consejo (cf. 8,31), es decir, los exponentes del poder religioso-político ("los sumos sacerdotes", aristocracia sacerdotal), del legal-intelectual ("los letrados o escribas", teólogos y juristas) y del económico ("los senadores o ancianos", grandes terratenientes, aristocracia civil)[367]. El hecho de que sea el Consejo en pleno el que aborda a Jesús para enfrentarse con él, indica la gravedad de la situación.

Mc menciona las tres categorías anteponiendo a cada una el artículo determinado: "*los* sumos sacerdotes, *los* letrados y *los* senadores", que gramaticalmente totaliza a cada grupo. No es verosímil, sin embargo, que quiera indicar que los 71 miembros del Sanedrín se acercaron a Jesús[368]; hay que pensar, sin duda, en una delegación[369]. Pero, al utilizar el artículo totalizante, quiere expresar el evangelista la unanimidad de las facciones del Consejo en su oposición a Jesús[370].

De los tres grupos, los senadores son mencionados en último lugar, al contrario que en 8,31, donde ocupaban el primero. Allí

[365] Pikaza, *Marcos* 163: "Su presencia resulta evidentemente provocativa, después de lo que ha hecho y proclamado en ese mismo espacio sacral".

[366] Pérez Herrero 124: Es la única vez en Mc que los jefes del pueblo se acercan a Jesús.

[367] Lagrange 301: La mención de las tres categorías indica que toda la nación está representada. Pikaza, *Marcos* 163: Los tres grupos vienen como representación jerárquica del templo y del conjunto de la sociedad israelita.

[368] Como sostiene Trocmé 292, el artículo determinado que precede a cada uno de los tres grupos da a entender que todos los miembros del Sanedrín se aproximan a Jesús.

[369] Pesch II 319: Los interrogadores, sacerdotes, escribas y ancianos, representan al Sanedrín y van probablemente como sus enviados; cf. Lentzen-Deis 352.

[370] Se trata sin duda de representantes de los tres grupos del Sanedrín, pero Mc los presenta como la totalidad, aludiendo así a la unánime actitud de los miembros del Sanedrín contra Jesús.

se hablaba del rechazo de Jesús y su muerte en el plano de la decisión: los senadores parecían ser los instigadores principales; aquí se trata del enfrentamiento personal con él en el templo, y los sumos sacerdotes, administradores de éste, y los letrados, cuyas escuelas se encontraban dentro de él, pasan a primer plano. De hecho, Jesús había anunciado que su condena a muerte y la entrega a los paganos serían obra de estas dos categorías (10,33). Los senadores representan para Mc algo así como el poder en la sombra, que utiliza a los otros dos grupos para llevar a efecto sus propósitos criminales contra Jesús.

Por otra parte, el hecho de que los tres grupos coincidan en el mismo lugar y momento y se acerquen juntos a Jesús, sugiere que estaban esperando a que éste se presentase en el templo para abordarlo[371]. No describe, pues, Mc un encuentro casual, sino el primer acto de un enfrentamiento preparado y calculado. Es casi una emboscada.

28 ... ***y se pusieron a preguntarle: «¿Con qué autoridad actúas así?,*** o sea, ***¿quién te ha dado a ti la autoridad esa para actuar así?»***

Se acercan a Jesús como una comisión oficial[372], con propósito de investigar. Ellos, como representantes del supremo órgano de gobierno de la nación (el Sanedrín), se consideran la autoridad legítima, avalada por Dios[373]. Por eso, se creen con derecho a someter a Jesús a interrogatorio.

No vienen a dialogar con Jesús de forma amistosa, ni a informarse de la razones que lo llevan a actuar así. Su pretensión va más allá[374]. A la vista de la actuación de Jesús en el templo y de su enseñanza, los sumos sacerdotes y los letrados buscaban des-

[371] Cf. Pesch II 318.

[372] Gnilka II 162: La mención de las tres categorías da al encuentro un carácter oficial y constituye un puente hacia la historia de la Pasión; cf. Pesch II 318.

[373] Pikaza, *Marcos* 163: Son, al mismo tiempo, autoridad sagrada (representantes de Dios) y agentes del poder político-social intrajudío, siendo también los transmisores o delegados de la propia autoridad romana.

[374] Gundry 657: Las preguntas no pretenden obtener información, porque el Sanedrín no necesita que le digan que Jesús carece de la autoridad que confería la ordenación de rabino y no se les ocurriría pensar que tenía autoridad de Dios. Pretenden ponerlo en un compromiso, dejarlo desarmado, exponerlo como impostor; cf. Pikaza, *Marcos* 163; Trocmé 292.

de el día anterior una manera de acabar con él (11,18); ahora, los representantes del Consejo en pleno van a pedirle cuentas de su comportamiento, a desenmascararlo públicamente como un falso profeta y, a ser posible, a obtener de él una declaración imprudente que les permita poder denunciarlo y condenarlo[375].

Se dirigen a Jesús omitiendo todo título, ni siquiera le dan el de «maestro» (cf. 12,14). No le reconocen autoridad alguna. Tampoco usan fórmulas de cortesía (v.g. "quisiéramos hacerte una pregunta").

Le hacen directa y bruscamente dos preguntas[376]: la primera (***¿con qué autoridad actúas así?***) pretende averiguar qué clase de autoridad se atribuye Jesús para hacer lo que hace[377]; la segunda (***¿quién te ha dado a ti la autoridad esa para actuar así?***), que explicita la anterior (*o sea*)[378], el origen de esa autoridad[379]. Ambas preguntas se formulan en el texto griego con tono despectivo (nota fil.)[380], como si Jesús fuera la última persona de quien podría pensarse que tuviera autoridad alguna[381].

También en la sinagoga de su tierra la gente se había hecho dos preguntas insidiosas sobre el origen del saber y de las acciones portentosas de Jesús (6,2b, Lect.). La misma desconfianza muestran ahora los dirigentes sobre la autoridad que se atribuye Jesús en su actuación y el origen de ésta[382].

[375] Pesch II 319: La intención de los dirigentes era acabar con Jesús (11,18). Ahora buscan el modo: ¿provocar una declaración mesiánica? La respuesta podía servir para abrir una investigación en el tribunal judío. B. van Iersel, *Marco* 331: El objetivo de sus preguntas es el de tender una trampa a Jesús para hacerle decir cualquier cosa que pueda llevarlo a su destrucción.

[376] Gundry 669s: El tono de disputa de los vv. 28-29.31-32 muestra que Jesús está contestando a un desafío a su autoridad, no a una pregunta inocente como la que le haría el pueblo.

[377] Lentzen-Deis 352: "Implícitamente se supone que no ha recibido tal autoridad de ellos y, por consiguiente, debe justificarla".

[378] Cf. Légasse II 702s.

[379] Pesch II 319: La doble pregunta quiere establecer la naturaleza (*poia*) y el origen (*tis soi edôken*) de la autoridad que se atribuye Jesús; cf. Lentzen-Deis 351.

[380] Gundry 657: La colocación de *tauta* antes del verbo indica malicia: "de todas las cosas, *esas* cosas".

[381] Ibid. 657: La posición adelantada de *soi*, en la segunda pregunta, incluye otro puyazo; como si dijera "to you of all people".

[382] Légasse II 703: De hecho, las preguntas que le hacen constituyen un reproche y una contestación, como en la sinagoga de Nazaret (6,2b), donde también se plantea una doble cuestión. Los adversarios ven en la acción de Jesús en el templo y en la palabra que la interpretaba el signo de una insostenible presunción.

Por otra parte, la cuestión de la autoridad de Jesús ha aparecido ya antes en Mc. Al comienzo de su ministerio, los fieles de la sinagoga de Cafarnaún reconocieron en su modo de enseñar una autoridad que no tenían los letrados, sus maestros oficiales (1,22.27b, Lect.). Y el pasaje de la curación del paralítico (2,1-13, Lect.) ha mostrado claramente que la vida nueva que Jesús ofrece a los hombres dimana de la autoridad divina que posee (2,10). Por eso, puede él conferir a los Doce autoridad sobre los demonios (3,15) y los espíritus inmundos (6,7). Ahora, sin embargo, los representantes del Sanedrín con su interrogatorio ponen en entredicho esa autoridad.

Los dirigentes no consideran ni por un momento si la actuación de Jesús estaba justificada, si su denuncia del templo el día anterior (11,17) correspondía a un abuso real o si cumplía textos de la Escritura (Zac 14,21; Jr 7,11). Como representantes del Consejo y encargados del buen funcionamiento de las instituciones se creen con derecho a pedirle explicaciones. Le exigen que justifique su actuación declarando qué clase de autoridad es la suya y quién la respalda[383]. Intentan llevarlo al terreno jurídico. De hecho, piensan que la actuación de Jesús ha sido una usurpación de su poder. Son ellos los garantes y custodios del orden y organización del templo; Jesús no es nadie para interferir en eso[384].

Hay que ver, sin embargo, en su insistencia sobre "las cosas" que hace Jesús (*actuar así*) un contenido más amplio que las

[383] Daube, *The NT and Rabbinic Judaism* 217-219, sostiene que el interrogatorio gira en torno a la facultad que Jesús, sin haber recibido ninguna ordenación rabínica, se arroga de enseñar como maestro. Pero, como señala con acierto Gnilka II 162s: No es la docencia rabínica de Jesús la que se pone en entredicho, ya que saben de sobra que no ha recibido ordenación alguna. Por eso, no le preguntan por su maestro, sino que su intención es otra: que demuestre que Dios es la fuente de su autoridad o, de lo contrario, quedaría desenmascarado como un falso profeta; cf. Gundry 657; Ernst II 540.

[384] Lagrange 301s: Jesús ha actuado como si fuera responsable del orden en el templo, y juez de lo que era conveniente para el culto a Dios. Gundry 657: "¿Quién te ha dado...?" implica que Jesús ha usurpado la autoridad del Sanedrín sobre el templo, porque ellos controlan el comercio, es más, lo patrocinan. Radermakers 268: La pregunta de los miembros del Sanedrín constituye una verdadera acusación. Consideran la acción de Jesús un abuso de poder, porque la responsabilidad del orden en el recinto sacro correspondía al comandante de templo, que dependía de los sumos sacerdotes; cf. Pesch II 319; Pérez Herrero 124.

acciones del día anterior[385]. La actuación de Jesús en el templo, centro de la institución judía, no ha hecho más que culminar una actividad y un enfrentamiento que se había prolongado durante toda su labor en Galilea (2,6-11.16-17.23-27; 3,1-6.22-30; 7,1-13); las autoridades no pueden tolerarla y pasan a la acción. Quieren saber qué títulos ostenta Jesús para *actuar así*; no les importa la opinión favorable de la gente que lo ha aclamado como Mesías a su llegada a Jerusalén (11,9-10) y que ha acogido favorablemente su denuncia del día anterior (11,18b). Ellos no están dispuestos a reconocerlo por Mesías; han optado ya contra Jesús y buscan sólo cómo llevarlo a la ruina (11,18a)[386].

Considerándose custodios del orden establecido por Dios, piden credenciales a Jesús. Pero éste no tiene credenciales jurídicas. Su única credencial es su mensaje y actividad liberadoras, y lo pertinente de su denuncia del templo, apoyada por los profetas antiguos. Su caso es parecido al de estas grandes figuras carismáticas, de las que el Mesías había de ser la culminación.

Contrapregunta de Jesús. El dilema

29-30 *Jesús les replicó: «Os voy a preguntar una sola cuestión; contestádmela y entonces os diré con qué autoridad actúo así.*

[385] Gnilka II 162: El indeterminado *tauta*, más allá de la escena del templo, se refiere al conjunto de la actividad de Jesús y de su vida. De su *exousia* se ha hablado en relación con su enseñanza (1,22.27) y con su actuación poderosa (2,10). En el mismo sentido, Schweizer, *Marco* 250; Ernst II 539s. Légasse II 703: Aunque el pronombre *tauta* remite, ante todo, a la actuación de Jesús en el templo, es legítimo extender la perspectiva al conjunto de la actividad de Jesús. En cambio, para Gundry 657, *tauta* se refiere sólo a lo hecho el día anterior en el templo. De la misma opinión, Pesch II 319; Pikaza, *Marcos* 163. Como señala Taylor 564, la mayoría de los comentaristas se inclinan por esta última interpretación. Sin embargo, habría que tener en cuenta lo que señala, al respecto, Trocmé 292 nota 17: Ninguna de las dos preguntas menciona expresamente la actuación de Jesús en el templo; sólo el contexto en donde Mc las ha colocado autoriza a introducir esta cuestión, pero la tradición primera hablaba sin duda de todos los actos de poder de Jesús y quizás más particularmente de sus exorcismos (cf. 3,22). Para Shae, «The Question on of Autority of Jesús» 18, es evidente que el pronombre *tauta*, en el estadio antiguo de la tradición, nada tiene que ver con la actuación de Jesús en el templo, sino con el conjunto de su actividad.

[386] No contemplan ninguna de las tres clases de autoridad, apuntadas por Gundry 657, en las que podría pensarse: la profética, la real o la mesiánica. Radermakers 269: Si afirmase Jesús el origen divino de su misión no convencería a los que ya han decidido de antemano darle muerte.

El bautismo aquel de Juan, ¿era cosa de Dios o cosa humana? Contestadme».

Ante la actitud inquisitorial de los dirigentes y su pretensión de juzgar con autoridad divina sobre la legalidad o no de cualquier actuación, Jesús va a proponerles una pregunta que descubra sus verdaderas intenciones y saque a la luz sus intereses reales. El hecho de que Mc no introduzca sus palabras con el verbo "contestar" o "responder" (en gr. *apokrinomai*), que se encuentra dos veces en la contrapregunta de Jesús (v. 29: *contestádmela*; v.30: *Contestadme*), sino que utilice el simple "decir" (en gr. *eipen*, aoristo), indica que Jesús se dirige a sus oponentes en tono brusco (nota fil.), en consonancia con la brusquedad con que éstos se han dirigido a él, y es señal de que no está dispuesto a dejarse intimidar por ellos (*les replicó*). Los dirigentes le han hecho dos preguntas; él, para desenmascarar su mala fe, les hace una sola[387], que va a centrar el problema, aunque sospecha que no van a contestarla (*contestádmela* = "si me la contestáis")[388].

En su réplica, retoma Jesús las palabras que los dirigentes han usado en su primera pregunta: v. 28a: *¿con qué autoridad actúas así?* / v. 29: *os diré con qué autoridad actúo así*[389]. Con eso llama Mc la atención del lector sobre el punto central del episodio: la autoridad de Jesús[390]. Éste no se deja intimidar; se muestra dispuesto a responder sobre la autoridad que le asiste en su actuación, si ellos, a su vez, le contestan a la pregunta que él les hace (*contestádmela y entonces os diré*...). Que responda

[387] Lagrange 302: Jesús responde con una pregunta, como en 10,3, según la costumbre de los rabinos en sus discusiones: procedimiento destinado a preparar la solución, indicando el camino a seguir. Con "una sola pregunta" aborda la cuestión principal, sin entretenerse demasiado en los preámbulos. Gnilka II 163: Jesús se concentra en un solo punto, agudizando la confrontación y mostrando que está plenamente seguro de lo que tiene entre manos. Gundry 657: Ellos no han podido ponerlo en dificultad con dos preguntas, él los pondrá a ellos con una sola.

[388] Parátaxis condicional, cf. nota fil. Légasse II 703 nota 17: El imperativo *apokrithête* tiene valor condicional.

[389] Gundry 657: La frase de Jesús: *si me contestáis, entonces os diré*..., alude a la primera pregunta que le hicieron sus adversarios. Légasse II 703s: Jesús retoma el lenguaje de sus interlocutores.

[390] Volverá a retomar las palabras de la primera pregunta de sus adversarios en el v. 33.

a lo que le han preguntado depende ahora de la decisión de ellos[391]. Pero, además, les exige la respuesta (*Contestadme*), manifestando implícitamente que posee una autoridad superior a la de los dirigentes[392]. Es él quien lleva ahora la iniciativa[393].

Al proponerles que se pronuncien sobre si el bautismo de Juan era *cosa de Dios o cosa humana*, Jesús los está poniendo ante el mismo dilema que estaba implícito en la segunda pregunta de ellos: si su autoridad proviene o no de Dios (v. 28b)[394]. Ha comprendido perfectamente que sus inquisidores quieren llevarlo al terreno jurídico, en el que él, por carecer de títulos oficiales que respalden su actuación, estaría perdido. Por eso, con el dilema que les plantea, los sitúa en otro terreno: el profético o carismático[395]. Si los dirigentes reconocieran que Juan, que carecía de títulos oficiales, era un enviado de Dios, podrían también aceptar que la autoridad que tiene Jesús proviene de Dios.

Los dirigentes querían juzgar sobre el origen de la autoridad de Jesús, pero él les dice que no pueden hacerlo sin decidir antes cuál era el del bautismo de Juan[396]. De hecho, el comienzo de la frase: *el bautismo aquel de Juan*, enfoca la cuestión de la autoridad de Jesús desde una nueva perspectiva, la de la autoridad divina frente a la autoridad humana[397]. Por otra parte, el relieve dado en el texto griego a las palabras *del cielo*, colocadas

[391] Radermakers 269: Jesús los entrega a su propia libertad y pone así al descubierto su obstinación. El proceso se invierte, y los acusadores son invitados a su vez a dar cuenta de su comportamiento.

[392] Cf. Lentzen-Deis 351.

[393] Gundry 658: El doble "contestadme" muestra que Jesús se hace dueño de la situación.

[394] *Ibid.* 658: La alternativa: "del cielo – de los hombres" se refiere a la segunda pregunta de los dirigentes.

[395] Pesch II 320: Con su pregunta eleva Jesús el debate a una nueva dimensión que supera la situación jurídica presupuesta de los interrogadores. Pone la alternativa entre autoridad divina y humana, sirviéndose como ejemplo del bautismo de Juan.

[396] Taylor 564: No conviene explicar la pregunta de Jesús como mero recurso dialéctico, sino que implica la idea de que la *exousia* de Juan venía de Dios y, lo que es más importante, la afirmación velada de que Jesús es el Mesías.

[397] Gundry 666: La contrapregunta de Jesús se sitúa al nivel de autoridad divina frente a autoridad humana. La autoridad divina para el bautismo de Juan comporta la misma autoridad para su testimonio sobre Jesús.

antes del verbo (lit. "¿del cielo era o de los hombres"?) insinúa cuál es la respuesta correcta al dilema que les plantea[398].

Es decir, la opinión que se tenga sobre Jesús depende de la que se hubiera tenido sobre Juan Bautista, que no poseía credenciales jurídicas. Jesús menciona "el bautismo de Juan", pero no se refiere exclusivamente al rito, ya que éste no era más que la expresión de la enmienda o cambio de vida que pedía el Bautista[399]; el objeto de la cuestión es el mismo Juan y su ministerio[400]. Juan anunció la llegada de Jesús como "el más fuerte que él" (1,8), y la enmienda predicada por él (1,4) fue asumida por Jesús como condición para el reinado de Dios (1,15). Quien no hubiese hecho caso del mensaje de Juan no podía aceptar a Jesús[401].

De hecho, nadie puede juzgar ni comprender el mesianismo de Jesús si no ha entrado en la vía de la enmienda predicada por Juan (1,4), es decir, si previamente no ha roto con la injusticia. Los dirigentes son precisamente aquellos a los que Jesús ha tachado de "bandidos", los que practican la injusticia y la explotación del pueblo valiéndose de la institución religiosa que dirigen (11,17); y está claro que ellos, los administradores de la "cueva de bandidos" en la que han convertido el templo, habían hecho caso omiso de la exhortación de Juan a la enmienda. De ahí, el aprieto en el que los pone Jesús con su pregunta.

Deliberación de los dirigentes

31-32 *Ellos razonaban entre sí, diciéndose: «Si decimos "de Dios", dirá: «Y entonces, ¿por qué razón no le creísteis?»; pero si decimos "cosa humana"...» (Tenían miedo de la multitud, porque toda la gente pensaba que Juan había sido realmente un profeta).*

[398] Gundry 658: La colocación de "del cielo" antes de "era" y así lejos de la alternativa "de los hombres" apunta a la respuesta correcta que deberían dar, pero perjudicial para ellos.

[399] Lagrange 303: El bautismo resumía toda la predicación de Juan.

[400] Cf. Légasse II 704.

[401] Cf. Gundry 669; Pikaza, *Marcos* 164.

Los dirigentes se muestran inseguros, y ponderan entre ellos los pros y los contras de cada alternativa[402]. Descartan desde el principio el primer miembro del dilema, que el bautismo de Juan hubiera sido cosa de Dios, pues, admitirlo, habría significado autoinculparse y poner a Jesús en bandeja el reproche (*¿por qué razón no le creísteis?*)[403]. De hecho, si hubieran reconocido que era de Dios, habrían debido aceptar la predicación de Juan y expresar con el bautismo el cambio de vida[404]. Pero el dominio que ejercen sobre el pueblo y la explotación religiosa a que lo tienen sometido es la prueba evidente de que no habían renunciado a su injusticia. Han puesto sus ambiciones e intereses personales por encima de Dios y están dispuestos a defenderlos como sea.

Para justificar su falta de fe en Juan, desearían declarar que lo que él pedía no era cosa de Dios, es decir, que Juan era un falso profeta. Pero tampoco se atreven; también esto iría contra ellos, pues el pueblo, al que tienen sometido, se les pondría en contra[405]. Aunque la multitud no aparece en la escena, el temor que muestran los dirigentes a la opinión pública insinúa que la discusión entre ellos y Jesús se desarrolla en medio de la gente[406].

Es la segunda vez que aparece el miedo de los dirigentes: antes tenían miedo a Jesús, que podría arrastrar a la multitud en contra de ellos (11,18); ahora tienen miedo a la multitud misma, si contradicen una persuasión arraigada en ella (*toda la gente pensaba que Juan había sido realmente un profeta*)[407].

402 Lagrange 303: Los dirigentes no piensan en responder según su conciencia. Si hubieran respondido "del cielo", Jesús les habría dicho sin duda: "también yo tengo mi misión del cielo". En la pregunta de Jesús ven sólo una trampa, y únicamente consideran las consecuencias que puede acarrearles su respuesta. Gnilka II 163: Jesús los ha puesto en un serio aprieto; lo demuestra el intercambio de opiniones que mantienen entre sí. Su juicio no nacerá de una convicción, sino de consideraciones tácticas. Si el bautismo de Juan era del cielo, ellos han sido desobedientes a Dios, por no haber recibido ese bautismo. Esta involuntaria autoinculpación es el núcleo de la perícopa; cf. Ernst II 541.

403 Cf. Pesch II 320; Trocmé 292.

404 Cf. van Iersel, *Marco* 332.

405 Gundry 658: La fuerza de la adversativa *alla*, "pero", y la siguiente sorprendente elipsis de *ean*, "si", subraya el peligro de decir "de los hombres". Mc señala bien el temor del Sanedrín ante esa posible respuesta: "tenían miedo del pueblo".

406 Cf. Lentzen-Deis 352; Légasse II 706; van Iersel, *Marco* 332.

407 Gundry 658: La posición inicial de *hapantes* ("todos ellos", "toda la gente"), el hipérbaton por el cual "Juan", el sujeto de la oración con *hoti* ("que"), se adelanta como complemento directo de la oración anterior, el uso de *ontôs* ("realmente") y su colocación antes de *hoti*, que introduce la oración a la que pertenece *ontôs*, son rasgos textuales que acentúan el reconocimiento por todos del testimonio de Juan sobre Jesús, excepto por el Sanedrín.

Jesús los ha puesto en una difícil alternativa: o delatar su propia injusticia o desafiar la opinión de la gente.

Respuesta evasiva de los dirigentes
Jesús se niega a responder a las preguntas de ellos

33 *Y respondieron a Jesús: «No lo sabemos». Jesús les replicó: «Pues tampoco yo os digo con qué autoridad actúo así».*

Finalmente, responden a Jesús[408], pero, en la alternativa, optan por no pronunciarse (*No lo sabemos*)[409], mostrando su mala fe y el predominio de su interés personal[410]. Ellos rechazan la enmienda, son opresores conscientes de su injusticia y no quieren rectificar. Sus motivaciones nada tienen que ver con Dios, cuya invitación han rechazado en la persona de Juan. Su táctica es política: buscando sólo conservar su poder y proteger sus intereses, se mantienen en una postura ambigua que no los compromete. Pero eso les lleva de momento a no poder condenar, como pretendían, la actividad de Jesús ni desautorizarlo públicamente. Tendrán que tolerar su enseñanza y tenderle trampas para cazarlo; más tarde, utilizar la traición de un discípulo para prenderlo. Su respuesta es una retirada que los juzga, desenmascarando sus verdaderas intenciones[411].

Utilizando de nuevo la formulación que emplearon sus adversarios (*con qué autoridad actúo así*, cf. v. 28), Jesús se niega categóricamente a responder a la mala fe (*Pues tampoco yo os digo...*)[412]. Para introducir las palabras de Jesús, Mc no emplea tampoco aquí el verbo "responder", pero, tanto en la respuesta

[408] Légasse II 706: Han recibido dos veces la orden de contestar (vv. 29.30). Ahora obedecen sumisamente.

[409] Gundry 658: Tan punzante es el dilema planteado por la alternativa, tan insistente la exigencia de una respuesta por parte de Jesús, que sus adversarios quedan confundidos.

[410] Gnilka II 164: Son unos oportunistas.

[411] Cf Radermakers 269.

[412] Gundry 658: El presente histórico *legei* ("dice") y el pronombre *egô* ("yo"), enfático, acentúan la autoridad de Jesús para no responderles. Gnilka II 164: Según las reglas establecidas al comienza del intercambio de preguntas, Jesús puede negarse a responder a la cuestión sobre su autoridad, pero el lector del evangelio sabe cuál es la repuesta; cf. Trocmé 293. Légasse II 706: Jesús les opone una negativa categórica; es que, aparte de Dios, él no tiene que dar cuenta a nadie, ni siquiera al consejo supremo de su nación.

evasiva de los dirigentes (lit. "dicen a Jesús"), como en la negativa de éste a darles cuenta de su actuación (lit. "les dice"), usa de nuevo el evangelista el presente histórico (notas fil.), aludiendo sin duda a la situación de la comunidad cristiana de su tiempo respecto a los dirigentes de Israel.

Ha fracasado el primer ataque de las autoridades contra Jesús[413]. Aparentemente, se ha llegado a un punto muerto. Pero de suyo Jesús ha respondido en modo más clamoroso que si hubiese hecho una declaración solemne: confundiendo a sus adversarios con la pregunta sobre el bautismo de Juan, afirma el origen divino de su propia misión. Ellos no tienen más remedio que admitirlo[414].

Jesús desafía así a las autoridades supremas de Israel, que se le han acercado con ánimo inquisitorial, intentando abrumarlo con su prestigio (los tres grupos que componen el Sanedrín). No les reconoce autoridad alguna, ni responde al autoritarismo. No acepta que, movidos por malas intenciones, pretendan juzgar su actividad y oponerse a ella[415].

El enfrentamiento es formidable: un carpintero de pueblo (cf. 6,3), que desde hace algún tiempo se dedica a reunir un grupo de seguidores y a ponerse de parte de los oprimidos social y religiosamente, cuestiona los fundamentos del sistema religioso judío; una especie de líder carismático procedente de la despreciada Galilea, se permite desafiar al Consejo supremo de Israel, a los garantes de las instituciones, a las autoridades legítimamente constituidas, a los representantes de Dios. Y lo más sorprendente es que los reduce a la impotencia y al silencio[416].

[413] Cf. van Iersel, *Marco* 333.
[414] Cf. Pesch II 321; Radermakers 269.
[415] Cf. Pikaza, *Pan, casa, palabra* 327s.
[416] Cf. Trocmé 293.

II. Mc 12,1-12: *Parábola de la viña y los labradores*
(Mt 21,33-46; Lc 20,9-19)

12 [1]Entonces se puso a hablarles en parábolas:

- Un hombre *plantó una viña, la rodeó de una cerca, cavó un lagar, construyó una atalaya,* la arrendó a unos labradores y se marchó al extranjero. [2]A su tiempo envió a los labradores un siervo, para percibir de los labradores su tanto de la cosecha de la viña. [3]Y, agarrándolo, lo apalearon y lo enviaron de vacío. [4]De nuevo les envió otro siervo; a éste lo descalabraron y lo trataron con desprecio. [5]Envió a otro, y a éste lo mataron; y a muchos otros, a unos los apalearon y a otros los mataron. [6]Todavía tenía un hijo amado; se lo envió el último, diciéndose: "A mi hijo lo respetarán".

[7]Pero los labradores aquellos se dijeron: "Este es el heredero. ¡Venga!, lo matamos y será nuestra la herencia". [8]Y, agarrándolo, lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña.

[9]¿Qué hará el dueño de la viña? Irá a acabar con esos labradores y dará la viña a otros.

[10]¿Ni siquiera habéis leído el pasaje aquel:
La piedra que desecharon los constructores
se ha convertido en piedra angular.
[11]*Es el Señor quien lo ha hecho:*
¡qué maravilla para los que lo vemos! (Sal 118,22-23)?

[12]Estaban deseando echarle mano, porque se dieron cuenta de que la parábola iba por ellos; pero tuvieron miedo de la multitud y, dejándolo, se marcharon.

NOTAS FILOLÓGICAS

1 *Entonces,* gr. *kai* sucesivo.

se puso a hablarles, gr. *êrxato autois... lalein.* Sobre el uso de la perífrasis en Mc para introducir el discurso directo con verbos de decir, especialmente con *legô,* cf. Reiser 45; según Moulton-Howard II 455, verbo auxiliar redundante.

en parábolas, gr. *en parabolais* (cf. 3,23); locución adverbial que describe el modo de enseñar: "en estilo parabólico", "parabólicamente", cf. Taylor 569; lo mismo, W.L. Lane (415 nota1) y M. Y.-H. Lee (*Jesus und die jüdische Autorität* 22-23 nota 6.159), citados por Gundry 683. Según Lagrange 305, *en parabolais* traduce el hebreo *b^{e}mashal* (Sal 77,2 LXX); parece, pues, que el plural indica solamente el modo de instrucción, no la pluralidad de parábolas; quizá también el plural le ha parecido justificado a Mc porque la alusión a la piedra angular no forma parte de la misma parábola y ha considerado que los otros argumentos de Jesús contra sus adversarios entraban en el género parabólico; cf. Pesch II 325. Para Maloney, *Semitic Interference* 181, el dativo con *en* es instrumental: "valiéndose de / mediante parábolas". El principio de esta parábola se inspira en Is 5,1-2 y contiene numerosos términos que aparecen por primera vez en Mc (cuatro de ellos sólo aquí).

un hombre, gr. *anthrôpos*; para Maloney, *op. cit.* 134s. y Black, *Approach* 107, tiene sentido indefinido, *uno*.

plantó, gr. *ephyteusen* (sólo aquí en Mc).

una viña, gr. *ampelôna* (12,2.8.9), "viña, viñedo"; *ampelôn*, palabra del gr. tardío, frecuente en los papiros en lugar de *ampelos* (14,25), Lagrange 305; Taylor 569. Según Pesch II 326, la expresión *ampelôna ephyteusen* es un biblicismo, cf. Gn 9,20; Dt 20,6; 28,30-39; Sal 107,37; Eclo 2,4; Am 5,1; 9,14; Is 5,2; 37,30; Jr 2,21; 31,5; Ez 19,10; 28,26; 1Mac 3,56.

rodeó, gr. *periethêken* (cf. 15,17.36); *peritithêmi*, "colocar alrededor", "rodear".

una cerca, gr. *phragmon* (sólo aquí en Mc), "cerca", "cercado", "valla", que protegía de los animales salvajes, Taylor 569; construida de piedra, Lagrange 305.

cavó, gr. *ôryxen* (sólo aquí en Mc), "cavar", "perforar".

un lagar, gr. *hypolênion* (sólo aquí en el NT), cf. Is 16,10; Jl 3[4],13 LXX: receptáculo, excavado en la roca, en el que caía el mosto después de que se estrujasen las uvas en el *prolênion*, colocado encima, Lagrange 305; Taylor 569.

construyó, gr. *ôkodomêsen* (cf. v. 10; 14,58; 15,29).

una atalaya, gr. *pyrgon* (sólo aquí en Mc), lugar de vigilancia y de abrigo para los campesinos, construido también de piedra, con un techo de ramaje, Lagrange 305.

la arrendó, gr. *exedeto auton*; *exedeto*, aor. medio indic. 3ª sing. de *ekdidômi* (sólo aquí en Mc, cf. Mt 21,33.41; Lc 20,9), Moulton-Howard II 212; se esperaría la voz activa, cf. Robertson 308; Blass § 316,2; Moulton-Turner III 55. No pocos cods. sustituyen esta forma coloquial por *exedoto*, Taylor 569; Lagrange 306.

a unos labradores, gr. *geôrgois* (cf. vv. 2*bis*.7.9); *geôrgos*, "labrador, campesino"; Mc no usa el término más específico *ampelourgos*, "viñador" (cf. Lc 13,7).

se marchó al extranjero, gr. *apedêmêsen* (sólo aquí en Mc), "irse de viaje", "ausentarse", "marcharse a otro país". En gr. clásico, LXX (Ez 19,3) y papiros significa "estar fuera/ausente"; en aoristo, "marcharse fuera/ausentarse", Taylor 569. Gnilka II 170: El paralelo con otras parábolas –también talmúdicas– recomienda la opinión de que se marchó al extranjero.

2 *A su tiempo*, gr. *tô kairô*, "al tiempo oportuno" (cf. 1,15; 10,30; 11,13; 13,33); según Lagrange 307, al quinto año después de haber plantado (cf. Lv 19,23-25); cf. Taylor 569.
envió, gr. *apesteilen* (cf. 1,2; 3,4.31; 4,29; 5,10; 6,7.17.27; 8,26; 9,37; 11,1.3; 12,2.3.4.5.6; 13,27; 14,13).
un siervo, gr. *doulon* (cf. 10,44; 12,2.4; 13,34; 14,47).
para percibir de los labradores, gr. *hina para tôn geôrgôn labê* (cod. ℵ: *hina... laboi*); Blass §§ 386,5.390,2; Moulton-Turner III 128-129.
su tanto de la cosecha, gr. *apo tôn karpôn*, lit. "[parte] de los frutos"; *karpos* (4,7; 8,29; 11,14): *apo*, partitivo, Robertson 519; Maloney 136.137; Moulton-Turner III 209. Según Gundry 684s, no debe ser considerado un semitismo; así Maloney, *Semitic Interference* 137, contra Black, *Approach* 108.

3 Y, *agarrándolo*, gr. *kai labontes auton*, contraste con v. 2: *hina... labê apo tôn karpôn*. Cods. A C W Θ y otros tienen al comienzo *hoi de*.
lo apalearon, gr. *edeiran* (cf. v. 5; 13,9); *derô* significaba originalmente "despellejar", "desollar" (así en LXX); en Aristófanes (*Vespae* 485), NT y papiros, "golpear".
y lo enviaron, gr. *kai apesteilan*, contraste con v. 2: *apesteilen doulon*.
de vacío, gr. *kenon* (sólo aquí en Mc).
Nótese el quiasmo (vv. 2-3): el dueño envía (*apostellô*) un siervo para percibir (*lambanô*) el fruto; ellos lo agarraron (*lambanô*) y lo despidieron (*apostellô*) de vacío, Gundry 660.

4 *De nuevo*, gr. *palin*; Robertson 551; Mateos, «*Palin* en el NT» 72-73.
les envió, gr. *apesteilen pros autous*.
otro siervo, gr. *allon doulon*; *allon* pleonástico con *palin*.
y a éste, gr. *kakeinon* (cf. 1,9; 2,20; 3,24.25; 4,11.20.35; 6,55; 7,20; 8,1; 12,4.5.7, etc.).
lo descalabraron, gr. *ekephaliôsan* (sólo aquí en el NT), de *kephalioô*, formado de *kephalion*, diminutivo de *kephale*, Moulton-Howard 395; *kephalioô*, por analogía con *gnathoô*, "golpear en la mandíbula", significa probablemente "golpear en la cabeza", Lagrange 307; Pesch II 328. Cods. A C Θ y otros tienen *lithobolêsantes*, y en muchos manuscritos este participio precede a *ekephaliôsan*. Para la discusión sobre el verbo, vse. Taylor 570.
lo trataron con desprecio, gr. *êtimasan* (cf. 6,4: *atimos*; 10,46: *timaios*; 7,6.10;10,19 [LXX]: *timaô*); *atimazô*, clás., LXX y papiros, Taylor 570. Algunos manuscritos tienen *apesteilan êtimômenon* o *apesteilan êtimasmenon*.

5 *lo mataron*, gr. *apekteinan* (4,3; 6,19; 8,31; 9,31 *bis*; 10.34; 12,5.7.8; 14,1).
a muchos otros, gr. *pollous allous*; Mc omite "envió", Pesch II 329.
a unos, gr. *hous men*; la forma *hos men ... hos de* en lugar de *ho men... ho de*, es muy rara en clásico. Blass § 293,11; Robertson 694. La construcción *men... de* es poco frecuente en Mc (cf. 14,21.38). Hay que suplir un verbo general, "maltratar", que gobierne a *pollous allous*, que no puede depender de *apokteinô*, Lagrange 307.
los apalearon, gr. *derontes*; participio en lugar de verbo finito (*edeiran*), Blass § 468,3.

a otros, gr. *hous de*; *hos de* sólo 10 veces en el NT, Robertson 696; Moulton-Turner III 36.

los mataron, gr. *apoktennontes*; participio por verbo finito (*apekteinan*), Blass § 468,3; de *apoktennô*, Moulton-Howard 245. Lectura variante: *apoktennyntes*, de *apoktennyô*, Robertson 213; Lagrange 307. Las dos oraciones participiales (*hous men derontes* y *hous de apoktennontes*) denotan modo, indicando la manera como los labradores maltrataron a los muchos otros siervos que fueron enviados.

6 *Todavía tenía un hijo amado*, gr. *eti hena eikhen hyion agapêton*. Según Gundry 686, con *hena* hay que sobrentender "hombre" o "mensajero", más que "siervo". Por otra parte, la enfática posición inicial de *hena*, "uno", y la consecuente separación de su sustantivo *hyion*, "hijo", disuaden de considerarlo como un indefinido semítico "uno", a menos que *agapêton* esté por *yahîd*, "solo, único", como a menudo en los LXX; entonces, el arameo subyacente podría significar "un hijo único", cf. Pesch II 330. Lagrange 308: Oposición entre *polloi* y *hena*; *hyion agapêton*, "hijo amado", cf. 1,11; 9,7. Para el asíndeton, raro fuera del discurso directo, cf. Reiser 157.162. Algunos manuscritos introducen cambios poco significativos.

el último, gr. *eskhaton* (cf. 9,35; 10,21; 12,6.22; *eskhatos*: 5,23), temporal.

diciéndose, gr. *legôn hoti*; *hoti* recitativo, introduciendo discurso directo.

A mi hijo lo respetarán, gr. *entrapêsontai ton huion mou*; *entrepô* (sólo aquí en Mc) significa en activa "avergonzar" y en media "reverenciar", "respetar", "tener consideración", clásico, LXX y papiros, cf. Moulton I 65; Taylor 571; Lamarche 714 nota 39. En el AT denota el respeto a Dios y a sus enviados (Éx 10,3; Lv 26,41; 2Re 22,19; 2Cr 7,14; 12,7.12; 34,27; 36,12).

7 *Pero*, gr. *de*, adversativo, en el climax de la narración, Thrall 60.

se dijeron unos a otros, gr. *pros heautous eipan*; a diferencia de 2,8: *en heautois*, "en su interior".

el heredero, gr. *ton klêronomon* (sólo aquí en Mc; cf. 10,17: *klèronomeô*).

¡Venga!, gr. *deute* (cf. 1,17; 6,31; 10,21 [*deuro*]), seguido de subjuntivo, Blass § 364,2; Robertson 430; 931; Moulton-Turner III 84. Según Beyer, *Semitische Syntax* 253, el exhortativo toma el puesto de una condicional; cf. Gn 37,20a (de José).

la herencia, gr. *hê klêronomia* (sólo aquí en Mc), nombre técnico para designar la tierra o el pueblo de Israel (Sal 28,9; 33,12; 68,10; Is 19,25, etc.).

Quiasmo (vv. 6-7): a) envío del hijo; b) palabras: el dueño espera respeto; b') palabras asesinas; a') asesinato del hijo, Gundry 662.

8 *lo arrojaron fuera de la viña*, gr. *exebalon auton exô tou ampelônos*; el texto indica que no sepultan el cuerpo.

9 *¿Qué hará el dueño de la viña...?*, gr. *ti poiêsei ho kyrios tou ampelônos...*; la lectura mejor atestiguada (cods. ℵ A C D W Θ y otros) intercala *oun* entre *ti* y *poiêsei*, destacando aún más que el v. 9 quiere deducir el resultado de la parábola, Gnilka II 172 nota 168.

irá a acabar, gr. *eleusetai kai apolesei*; asíndeton, Black 58; *erkhomai*, hablando de Dios que castiga, Sal 96,13; Am 5,7; *apollymi* en lugar del *apokteinô* de v. 5.

dará, gr. *dôsei* en lugar de *ekdôsei*, (v. 1; cf. Mt 21,41: *ekdôsetai*), por economía de expresión, Gundry 688.

a otros, gr. *allois*, "otros distintos/diferentes", cf. *DGENT* II, *allos* III.

10 ***¿Ni siquiera habéis leído el pasaje aquel:***, gr. *oude tên graphèn tautên anegnôte*·; en el contexto, *oude* significa "ni siquiera" (Lagrange 309: "seulement"), mejor que "no" (Bratcher-Nida 368); *ou* con indicativo espera respuesta afirmativa, Gundry 664; *graphê*, "texto", "pasaje", "la Escritura", sólo aquí en singular (12,24; 14.49: plural), referido a un pasaje particular del AT, según el uso ordinario de la palabra en el NT, cf. Lc 4,21; Jn 17,37; Hch 1,16; 8,35; Lagrange 310; *anegnôte*, cf. 2,25; 12,26; 13,14. Mc cita, siguiendo literalmente a los LXX, el texto del Sal 118,22-23.

la piedra, gr. *lithon* (cf. 5,5; 13,1.2; 15,46; 16,3.4); atracción inversa del antecedente al caso del relativo *hon*, Robertson 718; Taylor 572; Blass § 295,2; Moulton-Turner III 324. *Casus pendens* recogido más tarde por un pronombre demostrativo *(houtos)*, Moulton-Howard II 423; Maloney, *Semitic Interference* 87s.90.

desecharon, gr. *apedokimasan* (cf. 8,31).

los constructores, gr. *hoi oikodomountes* (cf. 12,1: *oikodomeô*).

se ha convertido, gr. *egenethê eis*; traducción literal de los LXX para la frase hebrea *hayah l'*, "se convirtió en", "devino", Blass § 145,3; aoristo profético, que da por cumplido lo que está previsto por Dios.

piedra angular, gr. *kephalên gonias* (solo aquí en Mc), lit.: "cabeza de ángulo"; es la piedra que mantiene unidos dos muros (Is 28,16 LXX), o bien la clave de bóveda o de puerta. J. Jeremias, *TWNT* I 793, basándose sobre todo en el *Testamento de Salomón* 22,7, sostiene el segundo sentido; cf. también Jeremias, *TWNT* IV 277-278. Para Lagrange 310, con Dhorme, sólo puede ser la piedra de ángulo. Légasse II 718 nota 57: mejor *piedra angular*, elemento esencial del edificio, que *clave de bóveda*, cf. Job 38,6; Jr 51/28,26; Is 28,16 LXX; 2Re 25,17; Sal 118,22 Sym. La raíz que significa "ángulo" es la principal, y "cabeza", que puede indicar en hebreo un saliente, designa la extremidad o vértice del ángulo.

11 ***Es el Señor quien lo ha hecho***, gr. *para Kyriou egeneto hautê*; *Kyriou*, de Dios (cf. 1,3); el femenino *hautê* se debe a la traducción literal de los LXX del demostrativo femenino hebreo *zo'th*, que se usa por el neutro y significa, en este pasaje, "esto", "esta cosa", cf. Robertson 254.410s.655.704; Moulton I 59; Lagrange 310; Moulton-Turner III 21; Taylor 572; Moule, *Idiom* 182; Gundry 663.

¡qué maravilla... gr. *kai estin thaumastê*, lit. "y es maravillosa", en femenino concordando con *hautê*, Blass § 138,2; *thaumastos*, sólo aquí en Mc.

...para los que lo vemos!, gr. *en ophthalmois hêmôn;*, lit. "en / para nuestros ojos", con supresión del artículo, posible semitismo, Maloney, *Semitic Interference* 109-111.

12 *Estaban deseando...*, gr. ***kai ezêtoun*** (cf. 1,37; 3,32; 8,11.12; 11,18; 14,1.11.55; 16,6), lit. "buscaban", impf. de conato, pero que queda en mero deseo, por miedo a la multitud.

echarle mano, gr. ***auton kratêsai*** (cf. 1,31; 3,21; 5,41; 6,17; 7,3,4,8; 9,10.27; 14,1.44.46.49.51); posición de ***auton*** ante el verbo; infinit. aor. tras impf., Robertson 858.1078.

la parábola iba por ellos, gr. ***pros autous tên parabolên eipen***; ***pros***. indicando referencia, Blass § 239,6; Moule, *Idiom* 53.

pero tuvieron miedo de la multitud, gr. ***kai ephobêthêsan ton okhlon*** (cf. 11,32); ***kai*** adversativo, Robertson 1183; Zerwick § 455 *beta;* Blass § 442/1; Reiser 105.115s; Moulton-Turner III 342; Maloney, *Semitic Interference* 69.

y, dejándolo, se marcharon, gr. ***kai aphentes auton apêlthon***, cf. 1,35; 2,14; 7,24. Según Moulton-Howard II 453, semitismo, arameo judío más que hebreo (ausente en Mt y Lc).

DELIMITACIÓN, CONTENIDO Y DIVISIÓN

La perícopa está delimitada por la unidad temática y por la inclusión que forma la repetición del término "parábola" al principio y al fin (v. 1: "en parábolas"; v. 12: "la parábola").

Dirigiéndose a los mismos miembros del Sanedrín que han aparecido en la perícopa anterior, Jesús, valiéndose de una parábola, pone en evidencia su infidelidad y les predice las consecuencias que tendrá para el pueblo. Ellos han intentado cuestionar la autoridad de Jesús; ahora Jesús niega que ellos la tengan.

La perícopa puede dividirse así:

12, 1-8: Parábola.
12, 9: La suerte de los labradores.
12, 10-11: La suerte de Jesús.
12, 12: Reacción de los dirigentes.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Alusión desde el principio (v. 1) a la parábola de la viña de Is 5,2-7, pero con notables diferencias respecto al texto profético.

2. Gran inversión del dueño en la preparación de la viña (v. 1), como en Is 5,2.

3. A diferencia de Isaías, Mc no dice que la viña produjera malos frutos (cf. Is 5,2).

4. Tampoco que la viña represente a Israel (cf. Is 5,7).

5. Introduce, en cambio, nuevos personajes, ausentes en el texto de Isaías: los labradores (vv. 2*bis*.7.9); los siervos enviados por el dueño para percibir su parte de la cosecha (vv. 2.4.5); el hijo amado (v.6).

6. Plantada la viña y colmada de atenciones, el dueño la arrienda y se marcha al extranjero (v. 1).

7. Los labradores no reconocen el derecho del dueño de la viña a percibir su parte del fruto y maltratan o matan a los siervos que él envía (vv.2-5).

8. Pretenden apoderarse definitivamente de la viña, matando al hijo y heredero (vv. 6-8).

9. Se anuncia que el dueño acabará con los labradores (v. 9), pero no, como sucede en Isaías, que vaya a arrasar la viña (cf. Is 5,5-6).

10. Para el destino final de los labradores, Mc no emplea el verbo "matar", usado en la parábola (vv. 5*bis*.7.8), sino el verbo "acabar con/destruir" (v. 9).

11. El dueño dará la viña a otros (v. 9).

LECTURA

12,1 *Entonces se puso a hablarles en parábolas:* **«Un hombre** plantó una viña, la rodeó de una cerca, cavó un lagar, construyó una atalaya, ***la arrendó a unos labradores y se marchó al extranjero».***

Sin interrupción (*Entonces*)[417], Jesús se dirige a sus adversarios utilizando un lenguaje parabólico: ***se puso a hablarles en parábolas***[418]. "Hablar en parábolas" es el modo como Jesús se había dirigido a "los de fuera" cuando trataba del reinado de Dios (cf. 4,2.11.33). Aunque en esta ocasión no se habla expresamente del Reino[419], como se verá en la exposición que sigue, la parábola de "los viñadores homicidas" tiene una estrecha relación con él[420].

[417] El relato se inicia con un *kai* sucesivo (nota fil.).

[418] Schweizer, *Marco* 254: Con la expresión "en parábolas" Mc subraya el significado de lo que sigue. Ernst II 545: La forma plural tiene un significado generalizante, pero no enumerativo. Pronzato, *Las parábolas* 114: "En parábolas" es una expresión que subraya, sobre todo, el *género* adoptado para la enseñanza. Para Trocmé 297, el término *parabolé* tiene en Mc el sentido de "comparación" y se aplica, no a un relato largo, sino a cada cuadro o episodio que componen un conjunto. Cf. nota fil.

[419] No así en la versión secundaria de Mateo, que saca de la parábola la siguiente conclusión: "Por eso os digo que se os quitará a vosotros el reino de Dios y se la dará a un pueblo que produzca sus frutos" (Mt 21,43).

[420] De hecho, los autores incluyen esta parábola entre "las parábolas del Reino": así, p.e., Dodd, *Las Parábolas*, 121-128; Fernández Ramos, *El Reino en parábolas*, 130-135.

En el episodio anterior (11,27-33), Jesús ha puesto en evidencia la mala fe de los dirigentes, al preguntarles sobre la misión de Juan Bautista; su respuesta interesada ("No lo sabemos") los incapacita para juzgar el caso de Jesús. Ahora, con la parábola que sigue y su aplicación, va a responder a la cuestión sobre su autoridad que le habían planteado los representantes del Sanedrín (11,28)[421], mostrándoles que son ellos los que, por su infidelidad a Dios, no tienen autoridad divina; es él, el Hijo amado de la parábola, el que la tiene[422].

En la parábola alegórica que les propone[423], Jesús empieza citando el conocido pasaje de Is 5,1-2. La cita es libre; elige los

[421] Pesch II 325: Ante la evasiva de los dirigentes (11,33), Jesús no les responde directamente; lo hace ahora, indirectamente, con una parábola; cf. Pikaza, *Marcos* 164; van Iersel, *Marco* 333.

[422] Cf. Pronzato, *Las parábolas* 113.

[423] Jülicher, *Die Gleichnisreden* 385-410, considera esta parábola como una alegoría creada por la Iglesia primitiva con la mirada puesta en la muerte de Jesús. Lo mismo, Kümmel, *Das Gleichnis* 120-131. Lagrange 311: Parábola en sentido amplio; es más bien una alegoría; pero confina con la parábola porque varios elementos no pueden ser explicados en sentido alegórico. Dodd, *Las Parábolas* 121s, está en contra de la opinión de A. Jülicher y sus seguidores. Para él, "la parábola tiene consistencia como un relato dramático que exige de los oyentes un juicio, y la aplicación del juicio es suficientemente clara sin necesidad de alegorizar los detalles" (127). En la misma línea, Jeremias, *Las parábolas* 86s: Parábola de carácter alegórico. Aparentemente todo es una alegoría, pero, como lo confirma la comparación con el Evangelio de Tomás, los rasgos alegóricos son secundarios. Dicha comparación prohíbe ver, sin más ni más, en la parábola una alegoría de la Iglesia primitiva, que hubiese sido puesta en boca de Jesús (89) Este es también el planteamiento de Trocmé 297ss. Taylor 566: Indudablemente la parábola es en parte alegórica. Haenchen, *Der Weg Jesu* 397: Se trata de una parábola en la que los actores principales y sus acciones poseen sentido alegórico. Blank, «Die Sendung» 14: En paralelo con Is 5,1-7, puede considerarse como una parábola o discurso profético de juicio. Léon-Dufour, *Estudios de Evangelio* 289-327, la enmarca dentro de las "parábolas alegorizantes" de Jesús y la considera también una "parábola de juicio". Lo mismo, Légasse II 709. Pesch II 324s: Parábola narrada en pasado. Aunque historia imaginaria, ligada estrechamente a ideas reales. Significado alegórico. Lamarche 280: La perícopa pertenece ciertamente al género de las parábolas, pero con un acento polémico que la transforma en controversia (así de 11,17 a 12,34). Pikaza, *Marcos* 164: "El texto es una *parábola* y no simple enseñanza escolar o alegoría". Fernández Ramos, *El Reino en parábolas* 131: "Más que una parábola es una alegoría, una metáfora continuada... El relato contiene una serie de rasgos que, uno tras otro, trasladan las imágenes o metáforas del terreno figurado al plano real... A pesar de lo dicho creemos que estamos ante una parábola. Ella se sostiene por sí misma como una historia dramática". Pronzato, *Las parábolas* 108: "La distinción entre parábola y alegoría -establecida por Jülicher a finales del siglo pasado- y el animado debate que siguió, aunque han contribuido a limpiar el terreno de los barroquismos de una interpretación alegórica que, en ciertos casos, resultaba aburrida, devolviendo a la parábola concreción y sencillez, sin embargo se equivocan cuando fijan una rígida contraposición entre dos

trazos principales de Isaías, pero introduciendo cambios[424]. El texto del profeta es el siguiente: "Voy a cantar en nombre de mi amigo un canto de amor a su viña: Mi amigo tenía una viña en fértil collado; la entrecavó, la descantó y plantó buenas cepas; construyó en medio una atalaya y cavó un lagar. Esperó que diera uvas, pero dio agrazones".

El enfoque de Mc es distinto al de Isaías. En el texto profético, junto al propietario ("mi amigo"), aparece sólo la viña, objeto de todos sus desvelos, pero que, en vez de responder a ellos, produce un fruto inaceptable (agrazones). La viña lo es todo: objeto, primero, de amor y, luego, de rechazo. Ella es la culpable de la mala calidad del fruto, por eso su destino final será la destrucción (cf. Is. 5,5-6)[425].

Mc, en cambio, desdobla el contenido del símbolo, separando el aspecto positivo (la viña plantada y cuidada) del negativo (los malos frutos) que, en Isaías, estaban concentrados en la viña misma. La parábola no dice que la viña no produjera frutos apropiados, sino que el dueño no los percibe, porque los arrendatarios se niegan a dárselo[426]. La culpa de esta situación no es achacable a la viña, sino a los labradores, que son los responsables de ella[427]; por eso, al final, el castigo recae sobre éstos[428]. En Mc, la viña es objeto únicamente de la solicitud del propietario, quien la planta y no escatima nada para que prospere y

géneros, que puede responder a las exigencias de la cultura griega, pero es ajena a la mentalidad semítica". El autor, siguiendo a Léon-Dufour, incluye esta parábola entre los casos de "parábolas alegorizantes" (109) y la considera también, más que una parábola de enseñanza, una "parábola de juicio" y de "amonestación" (120s). Para un paralelo rabínico de esta parábola, cf. Strack-B. I 874m. El *Evangelio de Tomás* (log. 65) recoge esta parábola de forma más simplificada.

[424] No hay cita exacta de Isaías, sino libre uso del texto profético, que indica al oyente un posible sentido alegórico de la parábola, cf. Pesch II 326s

[425] Lagrange 305: En Isaías, la culpable era la viña (el pueblo de Israel), que en lugar de dar uvas, daba agrazones; la culpa era colectiva.

[426] Steck, *Israel* 271 nota 2: Conforme al sentido de la metáfora, la viña de Mc 12 es sólo objeto de la acción de Dios y no se imagina que produzca fruto malo o sea estéril. Este aspecto negativo viene más bien presentado en la metáfora de "los labradores" que se niegan a dar los frutos correspondientes al propietario. Pronzato, *Las parábolas* 113: Desde el punto de vista del amo, la viña resulta infructuosa, porque los frutos que le correspondían le son retenidos por los arrendatarios.

[427] Schweizer, *Marco* 254: Enseguida queda claro que el centro de la parábola no es, como en Isaías, el comportamiento de la viña, sino el de los labradores.

[428] Cf. Pronzato, *Las parábolas* 118.

produzca fruto[429]; con relación a ella, no se habla de rechazo o destrucción.

Para Isaías, el propietario ("mi amigo") representa a Dios y la viña, como era tradicional[430], a Israel: "La viña del Señor de los ejércitos es la casa de Israel, son los hombres de Judá su plantel preferido" (Is 5,7a). Para Marcos, también el dueño (cf. v. 9), designado primero como *un hombre*, representa a Dios[431], pero la viña no se identifica, sin más, con el pueblo de Israel[432]. Por dos razones: porque Mc, como ya se ha indicado, al distinguir entre la viña y los arrendatarios, hace de ella una realidad enteramente positiva[433]; y porque, en la aplicación de la parábola, la viña se trasfiere a otros (v. 9)[434].

Teniendo esto en cuenta, puede decirse que, para Mc, la viña es figura del Israel fundado sobre la elección divina y la alianza con Dios (*plantó una viña*)[435], y, como tal, llamado a constituir

[429] Lo que el propietario hace por la viña entraña una considerable inversión económica, que justifica el reiterado esfuerzo por obtener de ella los frutos que le corresponden: cf. Hengel, «Das Gleichnis» 16; Pesch II 326; Ernst II 546; Lentzen-Deis 357. En cambio, para Gnilka II 170, cerca, lagar y torre son necesarios para la explotación y no expresan cuidado especial alguno.

[430] Cf. Is 27,2; Jer 2,21; 12,10; Ez 15,1-8; 17,5-10; 19,10-14; Os 10,1; Sal 80,9; Cant 8,11. Cf. Behm, *TWNT* I 346; Pesch II 334.

[431] Gnilka II 170: Tras la figura del propietario se reconoce a Dios, que con la elección del pueblo toma la iniciativa; cf. Jeremias, *Las parábolas* 86s; Taylor 566; Gundry 689; Lamarche 279; Lentzen-Deis 357; Pikaza, *Pan, casa, palabra* 329; Harrington 53, etc.

[432] Son numerosos los autores que, al no caer en la cuenta del desdoblamiento del símbolo, consideran la viña, sin matización alguna, como una representación del pueblo de Israel: p. e., Jeremias, *Las parábolas* 86; Taylor 566; Schweizer, *Marco* 253; Gundry 689; Lamarche 279 (aunque señala que es posible que designe también a la Ley o las promesas); Lentzen-Deis 357; van Iersel, *Marco* 337; Harrington 53. A la vista del traspaso, al final, de la viña a otros (v. 9), esta opinión llevaría a la conclusión de que lo que propondría Jesús sería un cambio de dirigentes en Israel (así Gundry y van Iersel); los Doce asumirían esa función. Esta es también, en líneas generales, la conclusión que Trocmé 299 saca de la parábola. Tal idea contradice todo el contexto del evangelio.

[433] La simple identificación llevaría a una idealización del pueblo judío que no se refleja en ninguna otra parte de Mc y que estaría en contradicción con el contenido mismo de la parábola, que de forma figurada va insistiendo en la continua infidelidad a Dios de ese pueblo.

[434] Supuesta la identificación, esto entrañaría que, según Mc, Israel acaba siendo trasferido a otros, lo que no deja de ser una idea extraña (como señala Légasse II 717) y, en todo caso, completamente ajena al evangelista.

[435] Lagrange 310: En Mc, la viña, que puede ser dada a otros, no representa a Israel en sus destinos históricos nacionales, sino solamente como el término de una acción bienhechora de Dios. Steck, *Israel* 270s nota 7, muestra que la metáfora de la viña se usa particularmente cuando Israel es visto como el pueblo elegido, destinatario de las promesas, símbolo de la heredad de Dios. Blank, «Die Sendung» 15: La viña es figura de la posición preferente de Israel. Pesch II 334: En "la viña" está representada más bien la elección de

una sociedad modélica para todos los pueblos de la tierra. En efecto, esa elección y esa alianza estaban en función de un proyecto: hacer de Israel un pueblo ejemplar, en el que reinara el derecho y la justicia (cf. Is 5,7b), y a través del cual los demás pueblos pudieran llegar al conocimiento del verdadero Dios, estableciendo unas relaciones humanas acordes con su designio. Apuntaban, por tanto, a la implantación del reinado de Dios no sólo sobre Israel, sino sobre la humanidad entera[436]. Por eso, cuando el proyecto divino fracasa con Israel, Dios no desiste de él, sino que lo ofrece a otros para que sean ellos los encargados de realizarlo. Esto explica que, al final, la viña no sea destruida por el dueño (Dios), sino trasferida a otros (12,9).

Como en Isaías, también en Mc el propietario se desvive por su viña (*la rodeó de una cerca, cavó un lagar, construyó una atalaya*)[437]. Las atenciones y los cuidados que ésta recibe de él son, en Isaías, la prueba del amor de Dios para con su pueblo, Israel; en Mc, la muestra de que el proyecto divino de vida y plenitud para todos (la viña), empezando por Israel, expresa el amor de Dios no sólo por este pueblo, sino también por toda la humanidad[438].

Israel. Lo mismo Gnilka II 171. Pikaza, *Marcos* 164: Mientras la higuera es signo del Israel oficial, la viña es expresión de todo el pueblo bueno, de los amigos de Dios, de los pobres del mundo. Légasse II 717: La viña, a diferencia de Is 5, no representa a Israel, pues no se puede decir que él ha sido "dado a otros" (v. 9).

[436] Léon-Dufour, *Estudios del Evangelio* 313: "La viña designa no el Israel histórico, sino una realidad permanente, viva en el corazón de Dios, que nosotros podemos denominar, por razón del contexto evangélico, reino de Dios"; cf. Kümmel, *Das Gleichnis* 128; Pronzato, *Las parabolas* 121.

[437] Taylor 569: "La descripción responde fielmente a los métodos empleados en Palestina para el cultivo de los viñedos, que han sobrevivido hasta nuestros días"; cf. Strack-B. I 867s; Lagrange 305; Gundry 689. Pronzato, *Las parábolas* 110: La viña, en las zonas agrícolas de Palestina, "está siempre rodeada por un seto espinoso o bien por una tapia... Muchas viñas -para evitar el transporte de la uva, siempre arriesgado- tienen también en el centro un lagar formado por un depósito superior y otro inferior, casi siempre excavados en la roca y unidos entre sí por un conducto de piedra... También se construye una cabaña-refugio, que puede asumir el aspecto de una «torre» de piedra, que hace de observatorio, aunque rudimentario. Cuando la uva comienza a madurar, el labrador se instala allí para vigilar, noche y día, la cosecha contra salteadores voraces, que pueden ser hombres o animales"; cf. Harrington 53. Gnilka II 170: En Israel, en el terreno de las viñas se cultivaban también hortalizas, árboles frutales y cereales.

[438] Aunque algunos autores señalan que "la cerca", "el lagar" y "la atalaya" no tienen ningún significado alegórico (p.e., Taylor 566.569; Pronzato, *Las parábolas* 114; Harrington 53), sin embargo, la correspondencia con Is 5,2 lleva a interpretar, de modo genérico, las atenciones del propietario para con la viña como una muestra del amor de Dios por lo que ella representa.

Un rasgo peculiar de Mc respecto a Isaías es que el dueño *arrendó la viña a unos labradores*[439]. Éstos no son los propietarios de la viña; hay un dueño (Dios) que está por encima de ellos y al que tienen que rendir cuentas. El desarrollo de la parábola hará ver que "los labradores" representan a todo Israel, aunque de manera particular a los dirigentes, encargados de conducir al pueblo para que produzca el fruto que Dios espera de él. Es decir, Dios ofrece su proyecto (la viña), primero, a Israel (los labradores), pero no a título de patrimonio, sino para que éste responda a su don dando el fruto adecuado[440].

La marcha del dueño a otro país (*y se marchó al extranjero*)[441], innecesaria para el desarrollo de la parábola[442], significa que Dios reconoce y fomenta la libertad y responsabilidad de los hombres en su conducta y destino[443].

La parábola refleja una práctica corriente en Palestina y, en particular, en Galilea: la de un propietario que arrienda una finca (un viñedo) a unos labradores, estableciendo las condiciones del arriendo: que le entreguen una parte de la cosecha[444]. Lo deja todo en manos de los labradores; ellos serán responsables de cultivar la viña para que produzca sus frutos, en conformidad con la voluntad del arrendatario.

[439] Gnilka II 170: "La forma más usual de arrendamiento consistía en apartar para el dueño del terreno una parte determinada de la cosecha. Otra forma era la entrega de una cantidad fija de vino, cereales, aceite. Y otra tercera consistía en una cantidad fija de intereses de arrendamiento, a pagar en dinero".

[440] Blank, «Die Sendung» 15: Si la viña es figura de la posición preferente de Israel, la entrega de la viña a los labradores demuestra que esa preferencia no es un privilegio a su disposición, sino un "arriendo", al cual están ligados determinados deberes y expectativas.

[441] La partida del dueño a otro país, refleja la situación real de la Palestina del tiempo, y en particular de Galilea, en donde las fincas importantes estaban a menudo en manos de extranjeros: cf. Dodd, *Las parábolas* 122; Jeremias, *Las parábolas* 92; Fernández Ramos, *El Reino en parábolas* 133.

[442] De suyo, hubiera bastado con la indicación de que el propietario arrendó el viñedo a unos labradores. En cambio, Lagrange 306 y Taylor 569 lo consideran un dato necesario para el desarrollo del relato. Lo mismo, Légasse II 711: La marcha del dueño de viaje es sin duda no tanto un eco de una situación en la que las grandes propiedades estaban en manos de extranjeros (como señalan Dodd y Jeremias), cuanto una necesidad del relato.

[443] Para Gundry 689, representa que Dios confía a los dirigentes el gobierno del pueblo.

[444] Légasse II 711: La transacción corresponde a lo que se puede saber de los usos palestinenses de la época; cf. Pronzato, *Las parábolas* 110; Harrington 53.

2-3 ***«A su tiempo envió a los labradores** un siervo, **para percibir de los labradores su tanto de la cosecha** de la viña. **Y, agarrándolo, lo apalearon y lo enviaron de vacío»**.*

El dueño, figura de Dios, aunque ausente, no se desentiende de la viña; envía siervos para reclamar los frutos que le corresponden[445]. En el lenguaje alegórico de la parábola, los siervos que el dueño va enviando representan a los profetas[446]. Hay que notar que éstos no eran enviados sólo a los dirigentes, sino también al pueblo, pidiendo a todo Israel que diese el fruto descrito por Is 5,7: "esperó derecho....; esperó justicia...." (cf. Os 10,12-13; Am 6,12)[447]. Por eso, los labradores de la parábola no constituyen sólo una representación de los dirigentes de Israel[448], sino que engloban también al pueblo[449]; es el pueblo entero, comenzando por sus dirigentes, que son los responsables de él, el que a lo largo de la historia ha ido rechazando a los enviados de Dios.

[445] Pesch II 327: El siervo, en calidad de enviado, está investido de la autoridad del dueño.

[446] El título *doulos Kyriou*, "siervo de Dios", se aplicó a Moisés (Jos 14,7; Sal 105,26), a Josué (Jos 25,29), a David (2Sm 3,18) y después, de forma regular, a los profetas (2Sm 9,7; 17,13.23; 21,10; 24,2; Jr 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4; Ez 38,17; Dn 9,6.10; Am 3,7; Zac 1,6). Con el verbo "enviar": 2Re 17,13; 2Cr 36, 15.16; Jr 7,25; 25,4; 33,5; 42,15. La equivalencia en la parábola entre los siervos y los profetas la señalan casi todos los autores: entre ellos, p. e., Dodd, *Las parábolas* 125; Jeremias, *Las parábolas* 87s; Taylor 566; Schweizer 253; Pesch II 327; Gundry 660; Gnilka II 171; Ernst II 546s; Pikaza, *Marcos* 165; Lamarche 279; Lentzen-Deis 357; Légasse II 711ss; Pronzato, *Las parábolas* 114. Sin embargo, Taylor 570 piensa que esta equivalencia no se impone, sobre todo porque la función de los profetas consistía en anunciar la voluntad de Dios y no en cobrar lo que a él se le debía. Por eso cree posible que los criados sean sólo un dato del relato. Trocmé 297s, que no interpreta la parábola en clave alegórica, no cree que aquí se trate de la rebelión de Israel contra los profetas Para Harrington 53, aunque la idea de identificar a estos siervos con los profetas del AT es tentadora, "es preferible considerarlos en sentido amplio como los mensajeros que Dios envió a Israel (Moisés, Josué, David, etc., y, también, los profetas)".

[447] Cf. Blank, «Die Sendung» 15.

[448] Como sostienen muchos autores: p. e., Dodd, *Las parábolas* 123; Gundry 689; Ernst II 546; Pikaza, *Marcos* 164; Lamarche 279; Lentzen-Deis 357; van Iersel, *Marco* 337; Harrington 53.

[449] Lagrange 306: Jesús cambia los términos de Isaías: los culpables son los labradores, los encargados de gobernar y dirigir el pueblo. Pero engloban al pueblo en su suerte. Taylor: Los viñadores son los líderes del pueblo judío o quizá todo el pueblo. Schweizer, *Marco* 253: Los labradores representan a Israel. Blanck, «Die Sendung» 15: Hay que ver en "los labradores" la figura de Israel, en cuanto, tanto en el pasado como en el presente, se ha opuesto a los enviados de Dios. Pesch II 334: No se puede identificar a los viñadores con los jefes del pueblo; representan la obstinación de Israel. Légasse II 717: Los viñadores no son más que una metáfora para designar a los jefes religiosos de Israel, pero su conducta ilustra la de Israel respecto a los profetas y a Jesús.

El dueño (Dios) manda al primer siervo *a su tiempo*[450]. En ese mismo *tiempo* serán enviados todos los demás siervos, por lo que el término (gr. *kairos*) designa aquí, como en textos anteriores (cf. 1,15: "se ha cumplido el plazo/tiempo"; 11,13: "el tiempo no había sido de higos"), el tiempo de la antigua alianza, dentro del cual Israel tenía que haber dado el fruto esperado por Dios[451].

El siervo enviado tiene por misión percibir de los labradores la parte de la cosecha que corresponde al dueño (*su tanto de la cosecha de la viña*). Exigir parte del fruto marca el derecho de propiedad. Los labradores se niegan a entregarlo. Quieren vivir independientes del propietario (Dios), haciendo caso omiso de sus demandas. La relación que se establece entre el propietario y los labradores es de rebeldía: se niegan a cumplir su compromiso. Se comportan como si la viña fuera suya; no reconocen el derecho y la autoridad del dueño. De este modo, el lado negativo existente en la viña de Isaías se encarna en Mc en personajes humanos: los labradores.

El evangelista describe el comportamiento de los labradores con el primer siervo: *agarrándolo, lo apalearon y lo enviaron de vacío*. Después de maltratarlo, lo mandan de vuelta sin haber podido cumplir el encargo recibido. Primera constatación del fracaso de la misión profética en Israel. Los profetas fueron enviados para denunciar la injusticia en la que vivía el pueblo y reclamar los frutos que Dios esperaba de él[452]. Pero los labradores no pueden darle la parte que le corresponde porque, en realidad, no tienen un fruto positivo que ofrecerle[453]. El trato que dan a los siervos, opuesto a la justicia y al derecho, lo prueba sobradamente.

[450] Desde un punto de vista historicista, Pesch II 327 indica que "a su tiempo" sugiere un período de 5 años, tiempo que tarda la vid en dar fruto (cf. Lv 19,23-25). Lo mismo, Lagrange 307; Taylor 569; Gundry 684; Ernst II 546; Harrington 53.

[451] Jesús está explicando las causas de la esterilidad de la higuera (11,13).

[452] Légasse II 712: "Los frutos" designan a menudo en el AT y en el NT las buenas obras, especialmente las que resultan de la conversión; cf. Hauck, *TWNT* III 618. Pronzato, *Las parábolas* 114: Hay quien objeta que la misión de los profetas no consistía en percibir los frutos. Depende de lo que entienda por ellos. La vocación profética hay que situarla en el contexto de la alianza, cuyo fruto es la fidelidad de Israel como respuesta a la fidelidad de Dios.

[453] Gnilka II 171: De la negativa a entregar el fruto, no puede concluirse que la parábola critique únicamente a un determinado grupo en Israel (jerarcas, sanedritas u otros similares) y no a la totalidad del pueblo. Lo mismo, Légasse II 713.

Como ya se ha indicado, los labradores representan a todo Israel, pero, en primer término, a los dirigentes, quienes dominan, desvían y corrompen al pueblo. Ellos son los principales responsables de que en el pueblo no haya justicia ni derecho (cf. Is 5,7). Lo que hacen con los enviados de Dios es el exponente de su comportamiento habitual (11,17: "bandidos"; cf. Is 5,7: "asesinatos... lamentos / grito de los oprimidos"); su conducta con los siervos delata su obstinación, su contumacia. Han suplantado a Dios, asumiendo la función que sólo a él le corresponde (la de dueño) y haciendo coincidir su voluntad con la de ellos (intérpretes del designio divino). Han tomado el puesto de Dios, pero no para amar o ayudar, sino para dominar, para imponer su modo de pensar y de actuar.

Ambos, el propietario (Dios) y los labradores (Israel), "envían" al siervo: el propietario a los labradores, para recabar el fruto; los labradores de vuelta al propietario, pero *de vacío*[454]. Para Dios, nada; para ellos, todo. No reconocen el derecho de propiedad de Dios y reaccionan con violencia ante sus enviados. Pretenden usurpar, por los medios que sean, lo que no les pertenece. Quieren apropiarse la viña, que no es suya, pero no para que produzca el verdadero fruto, sino para explotarla a su antojo[455].

Israel se fundó sobre la elección y la alianza con Dios, y Dios esperaba que su pueblo respondiese a su amor practicando la justicia y el derecho, creando unas nuevas relaciones humanas, que fueran modélicas para los demás pueblos. Eso es lo que no ha encontrado, por culpa, sobre todo, de los dirigentes. A las distintas muestras del amor de Dios por su pueblo, manifestado en el envío de los profetas (los siervos), Israel (los labradores), y en particular sus dirigentes, responde con una escalada de odio.

4-5 *«De nuevo les envió otro siervo; a éste lo descalabraron y lo trataron con desprecio. Envió a otro, y a éste lo mataron; y a muchos otros, a unos los apalearon y a otros los mataron».*

[454] "De vacío", "con las manos vacías": Gn 31,42; Dt 15,13; Rut 1,21; Jr 14,3, etc., cf. Gundry 685; Légasse II 712. Pesch II 328: El oyente empieza a esperar la reacción del propietario.
[455] Cf. Fernández Ramos, *El Reino en parábolas* 134.

El amor de Dios no cesa, envía otro siervo a los mismos labradores. La reacción de éstos es aún más violenta: *lo descalabraron y lo trataron con desprecio*[456]. Esta vez no sólo utilizan la violencia física ("descalabrar"), sino también la moral ("despreciar")[457]. El desprecio es la justificación de su agresión contra el segundo siervo. Desprestigian al nuevo enviado de Dios; no lo reconocen como profeta. Ni siquiera se molestan en enviarlo de vuelta con las manos vacías, como hicieron con el primero (v. 3)[458], pues no dan por válida su misión[459].

A pesar de la guerra que le han declarado los labradores (Israel), el propietario (Dios) insiste en sus demandas de fruto (justicia y derecho), enviando más siervos (profetas)[460]. Mc subraya el amor paciente de Dios por su pueblo: no reacciona con violencia ante el rechazo de sus enviados, sino que vuelve a interpelarlo una y otra vez[461]. Pero la acción divina, que busca frutos de vida, encuentra una respuesta de muerte: *Envió a otro, y a éste lo mataron*[462].

Ni siquiera ante esta violencia extrema se da Dios por vencido, sigue llamando, sin resultado alguno, a las puertas del co-

[456] Gundry 660: El maltrato a los siervos aumenta en intensidad, aunque el número de verbos para expresar la reacción negativa de los viñadores disminuye: 3 ("agarrar", "apalear" y "enviar de vacío", para el primero), 2 ("descalabrar" y "despreciar", para el segundo) y 1 ("matar", para el tercero). Légasse II 713: Esta vez "golpes" y "ultrajes", sin duda con un *crescendo* respecto a la acogida precedente.

[457] Pesch II 328 nota 14: El verbo *atimazô* es término técnico de la tradición del destino de los profetas. Gundry 660: El desprecio, que lleva consigo la pérdida de la fama (el deshonor), supone una gran ofensa en el mundo oriental.

[458] A partir del segundo siervo, no se habla más de los frutos de la viña, cf. Légasse II 713.

[459] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 329: La lógica de los dirigentes es que Dios les ha dado el derecho sobre la viña y que ellos condenan solamente a los profetas mentirosos, que manchan el nombre de Dios, a los aventureros de la religión como Jesús.

[460] Pesch II 329: Incansable benevolencia de Dios hacia Israel, que se manifiesta en el envío de profetas, a la que corresponde el permanente rechazo, la persistente obstinación. Así, hábilmente, Mc alude ya al presente; cf. Gnilka II 171.

[461] Schweizer, *Marco* 254: Mucho más incomprensible que el modo de obrar de Israel (los labradores), es el de Dios (el propietario).

[462] Pesch II 329: Con la muerte del tercer siervo se hace clara la alusión a los profetas, cuyo destino de muerte violenta era bien conocido por los contemporáneos. "Matar" (*apokteinô*), como "despreciar" (*atimazô*), es una palabra clave en la tradición deuteronómica que trata del destino de los profetas. Lo mismo, Gnilka II 171. Légasse II 713: La atestación más antigua del tema de los profetas perseguidos se encuentra en Neh 9,26, como explicación de las catástrofes nacionales del 722 y el 587. Pero entonces el pueblo reconoce su culpabilidad con espíritu de penitencia. Cf. Strack-B I 940-943; III 747.

razón de su pueblo, para que se convierta y cambie de actitud: envió *a muchos otros, a unos los apalearon y a otros los mataron*[463]. Como lo describe la parábola, al mucho amor se opone, sin justificación alguna, el mucho odio.

Dios es el único dueño de la viña; el cometido de los labradores consistía en cuidarla para que ella misma diera fruto, no en apropiársela. Su función era subsidiaria: la viña la ha plantado el Señor, es él quien le ha dado vida; ellos tenían que favorecer la expansión de esa vida, el desarrollo de las potencialidades dadas, crear las condiciones para el fruto.

Pero los labradores, dirigentes y pueblo, han sido infieles a Dios a lo largo de la historia de Israel[464]. El amor de Dios no ha cesado nunca, pero ellos no han correspondido a él, como lo prueba el maltrato y la muerte inflingida a sus enviados. Esa infidelidad continúa: el ejemplo de los dirigentes inficiona a todo el pueblo y se crea una sociedad sin justicia ni derecho[465]. Hay un paralelo con la higuera estéril (11,13)[466]: la institución judía (templo) que debía producir fruto, no lo ha hecho; lo mismo ocurre con el conjunto de la sociedad israelita.

6-8 *«Todavía tenía un hijo amado; se lo envió el último, diciéndose: "A mi hijo lo respetarán". Pero los labradores aquellos se dijeron: "Este es el heredero. ¡Venga!, lo matamos y será nuestra la herencia". Y, agarrándolo, lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña».*

[463] Lagrange 307: La maldad de los labradores ha llegado a su colmo. Los tres siervos no agotan la historia de los profetas, por eso Mc puede añadir *muchos otros*. Pesch II 329: El hecho de que el propietario permita que muchos otros siervos sean apaleados y matados es un particular insólito y una clara alusión alegórica; cf. Blank, «Die Sendung» 15. Gundry 660: La falta de realismo de que un hombre envíe otros muchos siervos después del maltrato y muerte de los anteriores intensifica la culpa de los viñadores y confirma la alusión a los profetas del AT.

[464] Cf. Jr 7,25s: "Desde el día en que vuestros padres salieron de la tierra de Egipto hasta hoy, les envié todos mis siervos, los profetas. Día tras día, una y otra vez, sucedió el envío. Pero ellos no me escucharon ni me prestaron oídos. Se muestran obstinados y se portan peor que sus padres".

[465] Gundry 689: En el AT y la tradición judía, aunque a menudo todo el pueblo rechazaba el mensaje de los profetas, eran los dirigentes los que los maltrataban: 1Re 18,1-15; 19,1-14, de Elías y Eliseo; 1Re 22,26-27, de Miqueas; 2Cr 24,19-22, de Zacarías, el hijo de Yehoyadá; Jr 26,20-23, de Urías; Jr 20,1-18; 26,8-15; 32,1-5; 37,11-38,13, de Jeremías.

[466] Cf. Pikaza, *Marcos* 164.

Viendo que con los siervos-profetas todo era inútil, el propietario-Dios apela al último recurso: el envío final y decisivo de su *hijo amado*[467]. Con el término "amado/querido" (gr. *agapêton*) o, si se prefiere, "unico"[468], Mc está aludiendo a Jesús (cf. 1,11; 9,7)[469], el Mesías, que no viene a tomar venganza, sino a ofrecer la salvación, a demostrar hasta donde llega el amor de Dios[470]: pese al continuo rechazo, siempre espera algo de los seres humanos, nos los considera definitivamente endurecidos. Dios no se da por vencido; en Jesús, suprema manifestación de su amor, va a presentarse a su pueblo[471]. Es, sin embargo, la última oportunidad (*lo envió el último*)[472]. No habrá otra después de ésta, porque el Hijo es lo máximo que Dios puede dar[473]: es la imagen exacta del Padre, posee su misma vida-amor, constituye su presencia entre los hombres. ***El último*** marca el final del plazo (1,15: *ho kairos*), el término de la antigua alianza.

[467] Gundry 661: El dueño tiene aún otro representante que enviar. Los oyentes esperan que sea otro siervo y quedan sorprendidos al saber que se trata de un hijo amado. Cf. Pesch II 330.

[468] "Amado/querido" equivale, posiblemente, a "único", cf. nota fil. Taylor 771: Probablemente ha de ponerse una coma después de *eikhen*: "Todavía tenía un hijo, un hijo único"; este hijo único contrasta con los numerosos criados. Pesch II 330: La expresión *huion agapêton*, "hijo querido", debe ser entendida en primer lugar como interpretación de *hena* ("uno"), constituye una aposición; como en Gn 22,2.12.16; Jr 6,25; Am 8,10; Zac 12,10, *agapêtos* traduce *yahîd*, "único"; cf. Jue 11,34: *u'raq hî' y'hîd*, traducido en los diversos cods. de los LXX por el doble *monogenês... agapêtê* o por *monogenês* sólo.

[469] Schweizer, *Marco* 253: Alusión directa a Jesús en cuanto Hijo de Dios; cf. Jeremias, *Las parábolas* 87; Pikaza, *Marcos* 165; Pronzato, *Las parábolas* 116.

[470] Lagrange 308: El envío del hijo no tiene sentido más que desde el punto de vista alegórico. Esta inverosimilitud ilumina la bondad de Dios y su longanimidad respecto a Israel. Pikaza, *Marcos* 165: "De una forma velada, pero fuerte, Jesús viene a presentarse como "hijo querido" de Dios (en la línea de 1,11; 9,7). Paradójicamente, llega desarmado: el mismo dueño (Dios) le envía sobre el mundo sin defensas, sin poder para matar a los malvados".

[471] Pesch II 329s: El envío del hijo constituye el punto culminante de la parábola. El heredero, según la ley judía, era sujeto de pleno derecho y podía hacer valer la reivindicación paterna de propiedad. Lentzen-Deis 358: El hijo del dueño podría ejercer mayor influencia ante los arrendatarios que los siervos, porque está en uso de plenos derechos.

[472] Légasse II 714: El hijo es el último (*eskhaton*) de una sucesión que termina en él. Blank, «Die Sendung» 17: El "Hijo" es el último enviado de Dios, escatológico, antes del juicio. No se trata de un "envío" en sentido mítico, "desde el cielo", sino en el marco de la historia de la salvación. El texto entiende que el destino de Jesús, interpretado no de modo figurado, se sitúa en la línea de la persecución a los profetas.

[473] Pronzato 123: Jesús es "el último" no en relación al tiempo ni a los enviados anteriores a él, sino porque es lo definitivo. Después de él ya no queda nada.

El envío del Hijo debería convencerlos (*A mi hijo lo respetarán*)[474]. Pero ellos ponen sus propios intereses por encima de los de Dios y, una vez más, se niegan a reconocer sus derechos. La expresión *los labradores aquellos* insiste en señalar a los responsables, recordándoles su posición subordinada[475].

Los labradores hablan entre ellos y llegan a una decisión común. Aunque saben quién es el nuevo enviado (*Este es el heredero*)[476], lo ven como un rival, como alguien que puede privarlos de lo que, de hecho, han usurpado, y se proponen matarlo para excluir toda alternativa a su ambición de dominio y apropiación. Resolverían así la situación para siempre; matando al heredero, el último recurso del propietario, nadie más reclamaría la herencia y pasaría a sus manos[477].

La acción (*¡Venga!, lo matamos*)[478], con la que piensan obtener su propósito (*así será nuestra la herencia*), va a ser común

[474] Este texto interpreta el sentido del verbo *dei*, "tiene que [padecer mucho...]", en 8,31: marca una necesidad consecuente (histórica), no antecedente (voluntad divina); de hecho, el dueño de la viña (Dios) no se esperaba la muerte de su hijo (Jesús). Taylor 571: Las palabras del dueño ("A mi hijo lo respetarán") expresan una convicción. Pesch II 330s: Se subraya la particular autoridad del último mensajero, pues el dueño espera que lo respeten. *Entrepomai*, cf. Lc 18,4. En el AT designa el respeto a Dios y a sus enviados: Éx 10,3; Lv 26,41; 2Re 22,19; 2Cr 7,14; 12,7.12; 34,27; 36,12. Israel no ha escuchado a los profetas enviados hasta ahora: ¿escuchará al último o lo despreciará, de modo que la ira del Señor hacia su pueblo llegue a tal punto que no haya salvación? (2Cr 36,16). Gundry 661: Las palabras "a él lo respetarán" aumentan aún más el *pathos* y preparan el escenario. Gnilka II 172: En un monólogo interior consigo mismo, el dueño de la viña, que sigue teniendo la iniciativa, espera que su hijo será respetado.

[475] Para Taylor 771 *ekeinoi* ("aquellos") tiene un tono de ironía.

[476] Pesch II 332: El demostrativo indica la autoridad particular del último enviado.

[477] Dodd, *Las parábolas* 122ss: La parábola es una muestra de los conflictos entre propietarios y campesinos que tuvieron lugar en Galilea durante el medio siglo anterior a la rebelión general del año 66 d.C., donde era frecuente que los arrendatarios se amotinaran contra los propietarios de las fincas y llegaran al asesinato y a la ocupación violenta de la tierra. Jeremias, *Las parábolas* 93: Los arrendatarios actúan pensando que, según el derecho, en determinadas condiciones la tierra puede considerarse un bien sin amo que el primero que toma posesión de ella se puede apropiar. La aparición del hijo les hace pensar que viene a tomar posesión de la herencia, porque el propietario ha muerto; si matan al hijo, la viña se convertiría en un bien sin dueño del que ellos podrían tomar posesión al instante; cf. Pesch II 332: La tierra sin propietario caería en sus manos. Légasse II 715 se muestra contrario a esta interpretación y Pronzato, *Las parábłas* 111 califica ese argumento jurídico de bastante incierto y discutido. Como quiera que sea, lo único importante es que, según Mc, los labradores están convencidos de que matando al heredero pueden quedarse con la herencia.

[478] Pesch II 332: Las palabras *deute apokteinômen* ("¡Venga!, lo matamos") son cita de Gn 37,20a, acerca de José, cuya presunta muerte fue la salvación de toda la tribu; cf. Taylor 571; Gnilka II 172.

y esto los hace a todos (dirigentes y pueblo) responsables de lo que va a ocurrir[479]. Es una decisión consciente y compartida que muestra hasta donde están dispuestos a llegar con tal de quedarse con la herencia: hasta el asesinato del heredero. "La herencia" es término técnico para designar a la tierra y al pueblo de Israel (nota fil.)[480]. Al matar al legítimo heredero, se apoderarían ilegítimamente de la herencia. El proyecto divino (la viña) dejaría de ser así de Dios y pasaría a ser propiedad de ellos: suplantarían a Dios y asumirían sus funciones.

Inmediatamente, pasan de la decisión a la ejecución (*agarrándolo, lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña*)[481]. Mc utiliza los dos verbos ("agarrar" y "matar") que, respectivamente, abrían y cerraban la reacción violenta de los labradores ante los siervos; indica así que lo que hacen con el heredero resume y culmina todo lo anterior. La maldad de los labradores llega a su colmo; no sólo echan mano del hijo y lo matan, sino que, además, ultrajan su cadáver, negándole una sepultura digna[482]: *lo arrojaron fuera de la viña*. Asesinan al hijo y heredero y, encima, no se molestan ni en enterrarlo; arrojan su cuerpo fuera del cercado como a un perro, para que se lo coman las alimañas[483]. Dicho en otros términos, excluyen definitivamente a Jesús (el Hijo) del proyecto de Dios (la viña) que, empezando por Israel (los labradores), tenía como objetivo la transformación de la humanidad entera (el reinado de Dios).

[479] De hecho, aunque en la condena y muerte de Jesús son los dirigentes los que llevan la iniciativa, también el pueblo, por instigación de éstos, pide a gritos la crucifixión de Jesús (15,13s).

[480] Lagrange 309: Israel era la heredad de Dios (Dt 9,26; 32,9; Sal 28,9; 33,12; 68,10, donde *klêronomia* = posesión). Légasse II 715: Hablar de "herencia" remite a la relación de Dios con su pueblo, ya sea éste considerado como "la herencia", es decir, la propiedad de Dios, ya sea que a este pueblo se le atribuye la "herencia" del país que Dios le ha destinado.

[481] Lagrange 309: El orden de Mc: "lo mataron y lo arrojaron", es completamente natural, y sin alegoría especial. Los labradores matan al hijo y se libran del cadáver, que abandonan a la ignominia.

[482] Pesch II 333 nota 25: El oyente pensará en una profanación del cadáver, privado de la sepultura, cf. 1Sm 17,44.46. Gundry 662, además de 1Sm 17,44.46, cita también 2Sm 21,1-14; 1Re 14,11; 21,24; Is 14,19-20; Jr 7,33; 16,4; cf. Gnilka II 172; Légasse II 716.

[483] Pesch II 333: Arrojarlo fuera de la viña indica la particular maldad de los labradores. La parábola avanza con coherencia hacia la amenaza de juicio del v. 9, tanto en el plano figurado como en el interpretativo. Pronzato, *Las parábolas* 117: Revancha: es "arrojado fuera" (*ekballô*) quien antes había "echado fuera" a los mercaderes del templo.

Los que deberían aceptar a Jesús como el Mesías salvador de Israel, lo arrojan fuera de la sociedad israelita como enemigo del pueblo; se comportan con él igual que si se tratara de un maldito, un excomulgado o un impuro (cf. Lv 14,41). Al último y definitivo enviado de Dios lo eliminan hasta de su memoria (ausencia de sepultura), como si nunca hubiese existido en Israel. Frustran así para siempre el plan divino sobre ese pueblo.

Dirigentes y pueblo (los labradores) han maltratado y asesinado sucesivamente a los enviados (los siervos) que, de parte de Dios (el dueño), les recordaban las exigencias divinas (el fruto); finalmente, asesinan también al Hijo (Jesús), matando con él la última esperanza. Con ello traicionan el plan de Dios sobre Israel; renuncian a su historia, que arranca de la elección divina y la alianza con Dios. El asesinato del Hijo es un intento de eliminar a Dios mismo; al enfrentarse con él y rechazarlo en la persona de Jesús, dejan de ser el pueblo de Dios. No se dan cuenta que, matando a Jesús, el Mesías, firman ellos mismos su sentencia de muerte (cf. v. 9); al intentar apoderarse del proyecto de Dios (la viña), van a provocar la destrucción de Israel como nación.

9 «¿Qué hará el dueño de la viña? Irá a acabar con esos labradores y dará la viña a otros».

Tras la parábola viene la aplicación. Con una pregunta, formulada en futuro (*¿Qué hará...?*), Jesús invita a los representantes del Sanedrín a juzgar el comportamiento de los arrendatarios y a calcular sus consecuencias. Su invitación a que ellos mismos emitan un veredicto evoca la de Is 5,3: "Pues ahora, habitantes de Jerusalén, hombres de Judá, por favor, sed jueces entre mi viña y yo"[484]. La palabra *el dueño*, que aparece en la pregunta y que se refiere al "hombre" del principio de la parábola (v. 1), traduce el griego *Kyrios*, "Señor", título propio de Dios, y se opone a la pretensión de los labradores de adueñarse definitivamente de la viña. Si éstos pensaban que, matando al heredero, se apoderarían de ella, están completamente equivocados: la viña

[484] Cf. Pesch II 333.

sigue teniendo un "dueño" (Dios) que ésta por encima de ellos y les hará pagar su crimen.

Jesús no espera la respuesta; él mismo saca las consecuencias[485]: ***Irá a acabar con esos labradores***[486]. Nótese que, en esta ocasión, Mc no emplea el verbo "matar" (gr. *apokteinô*), usado varias veces en la parábola (vv. 5*bis*.7.8), sino el verbo "acabar con", "destruir" (gr. *apollymi*), que indica el aniquilamiento total. Como en Is 5,5-6, el resultado será la completa destrucción de los malvados[487]. El crimen de aquellos labradores tiene el efecto diametralmente contrario al pretendido por ellos[488]; no sólo no logran con él adueñarse de la viña, sino que los conducirá a su absoluta perdición. Es decir, los dirigentes judíos y el pueblo (los labradores), al matar al Hijo (Jesús), se labran su propia ruina. Su contumacia los lleva a la destrucción de Israel como nación y de sus instituciones. Pero esto no supondrá el fin del proyecto divino (la viña) que, arrancando de Israel, miraba a la humanidad entera. Dios intervendrá para salvar su viña-proyecto *y se la dará a otros*. El horizonte del texto se abre a los paganos (*a otros*)[489].

Por causa de la infidelidad de los dirigentes y el pueblo, plasmada en la parábola en el comportamiento de los viñadores, Israel, pese a la elección y la alianza divinas, no desembocará en

[485] Como ocurre en su paralelo de Lc 20,16, y a diferencia de Mt 21,41, donde los propios oyentes son los que sentencian.

[486] Jesús usa en la parábola lenguaje profético, atribuyendo a la acción de Dios la ruina de los dirigentes y el pueblo judío (los labradores). En el cap. 13, sin embargo, en lenguaje más histórico, hará ver como la ruina de la nación y del templo que la encarna es resultado inevitable de la infidelidad de Israel. Gundry 662: Paso al futuro: no destruirá la viña, como en Is 5,5-6, sino el templo y las instituciones centradas en él.

[487] Gnilka II 172: Paralelo con Is 5,5: "Ahora os diré lo que voy a hacer con mi viña". Légasse II 716: En paralelo con Is 5,5-6, a la pregunta de Jesús sigue la evocación del castigo. En Isaías era el de la viña; aquí el de los labradores; la viña queda indemne.

[488] Cf. Légasse II 716.

[489] Schweizer 253: El v. 9 presupone ya la misión a los paganos. El autor, más adelante (255), insistirá sobre esto, añadiendo otras consideraciones: "Los otros" son los paganos... El paso del evangelio de Israel a los paganos está justificado con el no de Israel a Jesús... La parábola termina con una advertencia que no puede pasar desapercibida: Dios no está vinculado a Israel (o a una iglesia cristiana que se ha vuelto desobediente). Gnilka II 172: La historia de la viña continúa con otros, con un nuevo pueblo de Dios, compuesto de judíos y paganos, fundado en el envío y muerte del hijo. Légasse II 717: La transferencia de la viña refleja sin duda la situación de una iglesia abierta a todos. Lentzen-Deis 358: Israel pierde sus privilegios. En el futuro, Dios vinculará su salvación a un nuevo pueblo.

el reino de Dios. La responsabilidad principal de este desenlace la tienen los dirigentes, que han deformado y corrompido las instituciones y la sociedad judía, arrastrando consigo al pueblo en su rechazo a las exigencias divinas. Por eso, el proyecto de Dios (su reinado sobre los hombres) pasa a otras manos. Va a cesar el papel de Israel como pueblo elegido; otros pueblos lo asumirán y serán los encargados de ir haciendo realidad el reinado de Dios en la historia.

El profeta Jeremías había anunciado ya la sustitución de la antigua alianza por una nueva (cf. Jer 31,31-34) y algunos textos del AT apuntaban a la extensión universal de la alianza con Dios (cf. Gén 9,8-17; Is 56,7). El cambio de alianza, que no tenía porqué haberse realizado de manera traumática, de hecho, no se hace de forma pacífica, sino violenta. La oposición y el rechazo a Dios de Israel y, sobre todo, de sus dirigentes, que se comportan como unos bandidos (11,17), han llevado a esta situación.

10-11 *«¿Ni siquiera* ***habéis leído el pasaje*** *aquel:* ***"La piedra que desecharon*** *los constructores* ***se ha convertido en piedra angular. Es el Señor quien lo ha hecho: ¡Qué maravilla para los que*** *lo vemos!"?».*

Jesús usa el sarcasmo para demostrar a sus interlocutores (los componentes del Sanedrín) que leen selectivamente la Escritura y que no consideran los textos que contradicen su propósito dominador y su ideal triunfalista[490]. Leen la Escritura no para aprender de ella, sino para afianzar sus posiciones.

Confirma Jesús lo expuesto en la parábola con la cita del Sal 118,22[491], que utiliza la metáfora de la construcción: los dirigentes judíos pretenden construir su edificio/institución prescindiendo de la piedra angular (Jesús, el Mesías) que Dios había designado. La *piedra que desecharon* corresponde al *lo arrojaron fuera* de la parábola (v. 8). *Los constructores* están en

[490] Cf. Mc 2,25-26: David y sus acompañantes, alusión a 1 Sm 21,1-7; Mc 11,2-7: el borrico atado en el que se monta Jesús, alusión a Zac 9,9.

[491] La multitud usó el Sal 118/117 en la entrada a Jerusalén. Taylor 572: La cita de Sal 118 concuerda literalmente con los LXX. Gundry 664: Salmo del gran Hallel. Leen, pero no entienden. Según Jeremias, *La Última Cena* 281-287, el Sal 118,25-26 fue interpretado mesiánicamente por Jesús; quizá también el Sal 118,22-23.

paralelo con "los labradores", pero la metáfora cambia; aquí se trata del edificio que han erigido sin apoyarse en la piedra que Dios tenía destinada a ser piedra angular[492]. La expresión destaca, pues, la función y la responsabilidad de los dirigentes, que son los encargados de ir "edificando" al pueblo sobre las bases puestas por Dios.

El AT estaba orientado hacia el cumplimiento de la promesa del Mesías. Pero, a lo largo de la historia, Israel ha ido rechazando a los enviados de Dios que tenían por cometido prepararlo para la época mesiánica. Por eso, cuando llega el Mesías, es completamente rechazado por aquellos que, en teoría, tenían que estar preparados para acogerlo. La culpa de esto la tienen los dirigentes, que ha ido creando en Israel una estructura social y religiosa contraria al plan de Dios. La construcción que han levantado no es válida, por haber prescindido de la piedra elegida por Dios. Pero él se formará un nuevo pueblo (v. 9), edificado sobre Jesús (la piedra angular), que abarcará, en principio, a la humanidad entera.

El cambio de alianza y la constitución del nuevo pueblo, incluyendo la desaparición de las antiguas instituciones, es voluntad de Dios mismo (*Es el Señor quien lo ha hecho*). No se hace por designio humano, sino que es obra del Señor y aparece como una maravilla para los que lo contemplan (*¡Qué maravilla para los que lo vemos¡*). Es la nueva demostración de la fidelidad de Dios. *Para los que lo vemos* indica la experiencia de los que pertenecen a la nueva comunidad universal.

El uso del término "Señor" (gr. *Kyrios*) pone en relación estos versículos con la parábola anterior (v. 9). De hecho, éstos

[492] Taylor 572: La literatura rabínica identificó la piedra con Abrahán, con David y con el Mesías, cf. Strack-B. I 875s. En el cristianismo primitivo, *piedra* se convirtió en un término que designaba constantemente a Jesús (Hch 4,11; 1Pe 2,7 [Sal 118,22]; 1Pe 2,6.8, Rom 9,33 [Is 28,16 y 8,14]). Pesch II 336: Posible juego de palabras entre "piedra" (*'bn*) e "hijo" (*bbn*). Légasse II 719: Se lee con facilidad en la piedra, primero rechazada y luego constituida piedra angular, la glorificación pascual de Jesús, aquí considerada proféticamente como ya realizada. Limbeck 174: La oposición de los labradores no puede impedir que la obra de Dios tenga éxito. Blank, «Die Sendung» 18s: Se habla aquí del maravilloso cambio de situación que Dios realiza en el destino del último enviado, el Hijo, rechazado por los labradores. Es claro y no necesita demostración que sólo puede referirse a la resurrección de Jesús. Es patente que la comunidad cristiana se considera el nuevo Israel.

anuncian el desenlace previsto por Dios: la muerte del Hijo no significará el fin de su misión; tras su resurrección, él va a ser el eje del nuevo proyecto universal, en el que podrán integrarse los judíos. La infidelidad del hombre no limita la generosidad de Dios. El rechazo dará pie a una nueva muestra de su amor: la resurrección de Jesús y la formación de la nueva comunidad universal. Esta es la gran maravilla. El reinado de Dios va a realizarse a pesar de la oposición de Israel.

12 *Estaban deseando echarle mano, porque se dieron cuenta de que la parábola iba por ellos; pero tuvieron miedo de la multitud y, dejándolo, se marcharon.*

Los representantes del Sanedrín han comprendido el sentido de la parábola. Se dan cuenta de que *iba por ellos*. La parábola encerraba una denuncia de toda la historia de Israel que les afecta de manera especial a ellos, que son los que rigen los destinos de ese pueblo en el presente. Ha dejado al descubierto la disposición interior que los mueve y el deseo homicida que llevan dentro[493]. Por medio de la parábola, han quedado completamente desautorizados: ellos que, atribuyéndose autoridad divina, pretendían juzgar acerca de la autoridad de Jesús (11,18), son enemigos de Dios y, por tanto, no pueden hablar ni actuar en su nombre. Pero la realidad denunciada no los hace reflexionar, sino que los incita a usar la violencia. Quieren apresar a Jesús (*Estaban deseando echarle mano*), pero no se atreven; los detiene el hecho de que la multitud está de su parte (*pero tuvieron miedo de la multitud*).

Antes tenían miedo de Jesús, porque podía amotinar a la multitud contra ellos (11,18); más tarde, no se pronuncian sobre la cuestión que les plantea Jesús acerca del bautismo de Juan por miedo a enfrentarse a la opinión de la gente (11,29-33); ahora temen a la multitud, por la popularidad de que goza Jesús. Siempre es la opinión popular la que detiene su acción.

[493] Lagrange 311: Jesús dice con bastante claridad a los sanedritas que ha penetrado su intención de matarlo, continuando lo hecho con los profetas. Légasse II 720: Lo que los jefes han comprendido es que Jesús los incluye entre los culpables, porque se oponen a él y quieren matarlo, y que, comportándose de esta guisa, serán igualmente incluidos en el castigo que acarrea la infidelidad secular de Israel: la pérdida de sus títulos y privilegios.

Actúan en función de su propia seguridad. Temen todo alboroto que pueda poner en peligro su poder. Saben que no son queridos. Los motivos de su conducta miran siempre a ellos mismos y a su posición, nunca al bien del pueblo[194].

Si toman medidas contra Jesús, confirmarán ante la multitud que son ellos los descritos en la parábola como asesinos. Ante una situación tan peligrosa, optan por marcharse y dejar a Jesús allí (*y, dejándolo, se marcharon*)[195]. Se retiran hasta una nueva ocasión, pero sin desistir de su empeño de acabar con él.

[194] Cf. Lagrange 310.

[195] La conclusión de la perícopa (v. 12) es típica de los relatos de controversia, cf. Harrington 53; Fernández Ramos, *El Reino en parábolas* 135.

III. Mc 12,13-17: *Insidia de los dirigentes. El impuesto al César*

(Mt 22,15-22; Lc 20,20-26)

[13]Entonces le enviaron unos fariseos y unos herodianos para cazarlo con una pregunta. [14]Llegaron y le dijeron:

- Maestro, sabemos que eres sincero y que no te importa de nadie, porque no miras lo que la gente sea. No, realmente enseñas el camino de Dios. ¿Está permitido pagar impuesto al César o no? ¿Pagamos o no pagamos?

[15]Él, consciente de su hipocresía, les repuso:

-¡Cómo!, ¿queréis tentarme? Traedme un denario, que lo vea.

[16]Se lo llevaron, y él les preguntó:

- ¿De quién son esta efigie y esta leyenda?

Le contestaron:

- Del César.

[17]Jesús les dijo:

- Lo del César, devolvédselo al César..., y lo de Dios, a Dios.

Y se quedaron de una pieza.

NOTAS FILOLÓGICAS

13 *Entonces*, gr. *kai* sucesivo.

le enviaron, gr. *apostellousin pros auton*, pres. histórico (lit. "le envían"); verbo en forma impersonal, que remite al "ellos" del versículo anterior, es decir, a los sumos sacerdotes, letrados y senadores de 11,27, cf. Gundry 692.

unos fariseos y unos herodianos, gr. *tinas tôn farisaiôn kai tôn herôdianôn*, cf. 3,6; 8,15; doble artículo que distingue la identidad de cada grupo, Robertson 786.

para cazarlo, gr. *hina auton agreuousin*; el pronombre *auton*, antepuesto al verbo, resalta a Jesús como objeto de la añagaza, Gundry 692; *agreuô* (sólo aquí en el NT) "capturar animales salvajes", se usa tanto para "cazar" como para "pescar". Cods. D Θ y algunos minúsculos: *pagideusôsin*, "atraparlo con una red", cf. Lagrange 312.

con una pregunta, gr. *logô*, "con una palabra", que puede referirse tanto a la pregunta de los fariseos y herodianos como a la respuesta de Jesús. Maloney, *Semitic Interference* 182: El dativo instrumental favorece el sentido de "pregunta"; así Lagrange 312. En cambio, Pesch II 341; Gundry 692; Légasse II 724 nota 5, prefieren referir *logô* a la respuesta de Jesús.

14 ***le dijeron***, gr. ***legousin autô***, pres. histórico (lit. "le dicen"). Para Gundry 692, acentúa el deseo de atrapar a Jesús.

Maestro, gr. *didaskale*, cf. 4,38; 5,35; 9,17.38; 10, 17.20.35. Cod. D antepone: ***kai epêrôtôn auton hoi pharisaioi***, "y le preguntaron los fariseos".

sabemos que eres sincero, gr. *oidamen hoti alêthês ei*; *hoti* completivo, Zerwick § 416; *alêthês* (sólo aquí en Mc), de personas, "veraz", "sincero", colocado, por énfasis, ante el verbo; Légasse II 725 nota 9: ***alêthês***, con valor subjetivo y moral ("droit"), en el sentido de que se niega a traicionar o disimular su pensamiento, por interés o por respeto humano, bajo las presiones o frente a los peligros que vienen de otros.

no te importa de nadie, gr. *ou melei soi peri oudenos*, lit. "no te preocupa nadie" (cf. 4,38). No se trata de indiferencia, más bien, "no tienes miedo de herir la sensibilidad de alguien ni tratas de ganarte el favor de alguien"; *melei*, sólo en 1Cor 9,9 con genitivo; en los demás casos, con *peri*. Blass § 176, 3.

porque no miras lo que la gente sea, gr. ***ou gar blepeis eis prosôpon anthrôpôn***, lit. "pues tú no miras la cara / el aspecto de la gente", hebraísmo que significa "tú no tienes en cuenta la apariencia de la gente", en cuanto ésta revela su posición social, económica o religiosa, Bratcher-Nida 372; *eis prosôpon*, locución preposicional sin artículo, pero con sentido definido, Robertson 792; Maloney, ***Semitic Interference*** 109. Esta frase forma un paralelismo con la anterior, M. Black, ***Approach*** 159s. Lagrange 313: ***blepein eis prosôpon*** no es una expresión de los LXX, sino un equivalente de las variadas expresiones de los LXX que traducen ***bakkir*** o ***nasa'*** con ***panîm***, en el sentido de "tener consideración con alguien" sin preocuparse de poner la justicia en primer plano; cf. Taylor 575; Légasse II 725 nota 11.

No, gr. *alla*, adversativa que refuerza la negación anterior, cf. *DGENT* II 342.

realmente, gr. ***ep' alêtheias***, "conforme a la verdad", Blass § 234,4; *DGENT* II 311.

el camino de Dios, gr. ***tên hodon tou Theou***, es decir, el modo como Dios quiere que el pueblo viva, cf. Michaelis, *TWNT* V 70-77. Nótese el énfasis por la colocación ante ***didaskeis***, cf. Pesch II 341. Lagrange 313: "El camino de Dios", no sólo hebraísmo, sino semitismo. Existe también el camino de la iniquidad (Sal 119,101.104.128, etc.). Esta metáfora muestra a Dios como el objetivo hacia el cual uno tiende o del que uno se aparta; cf. Gnilka II 151. Légasse II 726: "el camino de Dios", la conducta que Dios dicta al hombre en la Escritura y que compete a los doctores explicar en vista de la práctica.

Nótese el quiasmo: (a) ***didaskale***, (b) ***alêthês***, (c) *ou melei soi*, (c') *ou* ***blepeis***, (b') ***ep' alêtheias***, (a') ***didaskeis***, cf. Gundry 692.

¿Está permitido...?, gr. ***exestin...;*** (cf. 2,24), "¿es lícito?", asíndeton que marca una pausa antes de la pregunta decisiva, Reiser 147. Pesch II 341: *Exestin*

pregunta cuál es el mandamiento o la voluntad de Dios. Cod. D antepone la petición: *eipe oun hêmin, ei exestin hêmas dounai*, "dinos, pues, si está permitido que paguemos".

pagar impuesto, gr. *dounai kenson*; *kensos* (sólo aquí en Mc), "impuesto", término tomado del latín *census*, "censo, lista o padrón" que servía, entre otras cosas, para establecer los impuestos. Lagrange 313: La forma no articulada sugiere que se trata de cualquier impuesto; podría traducirse por "pagar impuestos", sin referencia a ninguno en particular. El término *kensos* no es una muestra del latinismo de Mc; la palabra existía en arameo *(qensa)* y en griego; cf. Légasse 726 nota 19: El lenguaje rabínico atestigua *census* en la forma de *qinsôn*. Pesch II 342: *kensos* (del latín *census)* designa el impuesto personal basado en la contribución rústica. Gundry 697: Se impuso en Judea, Samaría e Idumea, no en Galilea, en el año 6 d.C. (Josefo *Ant* 18,1.1 §§ 1-4). Debía ser pagado en moneda romana, no judía. Légasse II 726s: La palabra *kensos* deriva del uso del mismo término para designar el censo o empadronamiento, base de la imposición. Cods. D Θ y otros: *dounai epikephalion* (lat. *capitularium*; Mt: *kenson*; Lc: *phoron*), cf. Linton, «Evidences» 347; *epikephalaion = to epi kephalên prassomenon*, "lo que se paga por cabeza", Moulton-Howard II 315; probablemente un intento de precisar *kenson* en términos de capitación, cf. Taylor 576; Légasse II 726 nota 18.

al César, gr. *Kaisari* (cf. vv. 16.17).

... o no?, gr. *ê ou;* nótese la diferente negación en la segunda pregunta, *ê mê*, Robertson 1158.

¿Pagamos o no pagamos?, gr. *dômen ê mê dômen;* subjuntivo deliberativo, Moulton I 185; Moule, *Idiom* 22; Moulton-Turner III 99, ordinariamente en aoristo, Robertson 850; negación *mê* en pregunta deliberativa, Robertson 1170. Cod. D omite esta segunda pregunta.

15 *Él*, gr. *ho de*; la cuádruple repetición de la fórmula *ho / hoi de* (vv. 15,16ab.17) indica la viveza y la tensión del diálogo, cf. Thrall 57; Gundry 693. Cod. D: *ho de Iêsous, idôn...*

consciente de su hipocresía, gr. *eidôs autôn tên hypocrisin*; el término *hypocrisis* (sólo aquí en Mc; cf. 7,6: *hypocritai*) significa de suyo "actuación en la escena", de ahí, "fingimiento", "hipocresía". El posesivo antepuesto hace recaer el acento sobre *tên hypocrisin*, Gundry 693.

¡Cómo!, gr. *ti*, cf. 2,7.

¿queréis tentarme?, gr. *me peirazete;* (cf. 8,11; 10,2), presente conativo, "intentáis tentarme".

traedme un denario, gr. *pherete moi dênarion*; lat. *denarius*, moneda de plata acuñada por la autoridad romana.

que lo vea, gr. *hina idô*; *hina* final, Moule *Idiom* 145.

16 *les preguntó*, gr. *legei autois*, pres. histórico (lit. "les dice").

¿De quién son... ?, gr. *tinos...;* con elipsis del verbo, que añade fuerza a la pregunta.

efigie, gr. *eikôn*, "imagen", (en monedas) "efigie".

leyenda, gr. *epigraphê*, "inscripción", (en monedas) "leyenda". El denario romano del tiempo de Jesús llevaba en el haz, la figura en relieve de la

cabeza del emperador rodeada de esta inscripción: TI CAESAR DIVI AVG F AUGUSTUS ("Tiberio César, hijo del divino Augusto, Augusto").

17 *Jesús les dijo*, gr. *ho de Iêsous eipen autois*. El nombre de Jesús no ha aparecido desde 11,33; pero cf. v. 15.

Lo del César, gr. *Ta Kaisaros*, "lo que pertenece al César". Légasse II 730: genit. subjetivo; *ta [Kaisaros]*, objeto, pertenencia.

devolvédselo al César, gr. *apodote Kaisari*; cod. D pone el verbo al principio de la frase: *apodote ta tou Kaisaros tô Kaisari*; *apodidômi*, "entregar", "devolver", "restituir", "retribuir", "pagar", cf. Zorell y Bauer *s.v.*; Gnilka II 153; Büchsel, *TWNT* II 170. En este pasaje significa "devolver", "restituir", por dos razones: 1ª) por contraponerse al *domen*, "pagamos" de v. 14; 2ª) porque el verbo rige también el segundo miembro de la frase: *ta tou Theou tô Theô*, y en él no puede tener el sentido de "pagar", sólo el de "devolver", "restituir" a Dios algo que le pertenece y de lo que se han apropiado.

... *y lo de Dios, a Dios*, gr. *ta tou Theou tô Theô*; los puntos suspensivos indican que esta añadidura es inesperada, pues no estaba prevista en la pregunta de los enviados.

Y se quedaron de una pieza, gr. *kai exethaumazon ep' autô*, sorpresa y admiración; preverbio *ek-* con sentido perfectivo, Robertson 595; "quedarse" traduce bien el aspecto durativo del imperfecto. Cod. D.: *ethaumazonto ep' auton*.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Tercera perícopa del tríptico de las autoridades. En vista del mal resultado que les ha dado abordar a Jesús cara a cara, los dirigentes deciden tenderle una trampa, obligarlo a que se pronuncie sobre la espinosa alternativa entre nacionalismo y sumisión a Roma. Creen que Jesús no tendrá salida y perderá su crédito o su libertad.

Pueden distinguirse los siguientes momentos:

12,13: Los enviados y su propósito.
12,14: La pregunta capciosa.
12,15-16: Contrapregunta de Jesús.
12,17: Respuesta de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Presentes históricos en v. 13 (*apostellousin*, lit. "envían"), v. 14 (*legousin*, lit. "dicen") y v. 16 (*legei*, lit. "dice").

2. Los que envían (v. 13) son los miembros del Sanedrín que preguntaron a Jesús por el origen de su autoridad (11,28; cf. 12,12).

3. "Tentar" (v. 15) se refiere siempre al poder (cf. 1,12s; 8,11; 10,2).

4. Jesús no menciona el impuesto. Su pregunta es más general, sobre el denario, moneda de uso corriente (v. 16).

5. Jesús saca la consecuencia, pero cambiando el verbo "dar / pagar", usado por ellos, por "devolver", y sin referirse tampoco ahora al impuesto.

6. Inesperadamente, añade un segundo término, referido a Dios, rebasando el contenido de las preguntas iniciales.

LECTURA

Los enviados y su propósito

13 *Entonces le enviaron unos fariseos y unos herodianos para cazarlo con una pregunta.*

Los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores, que no han podido tomar medidas contra Jesús a causa del apoyo del pueblo (12,12), quieren ahora desacreditarlo ante la multitud o tener un pretexto político para denunciarlo a la autoridad romana.

Para ello se sirven (*le enviaron*) de un grupo compuesto por fariseos[496] (observantes de la Ley) y herodianos[497] (3,6; 8,15; cf. 6,21). La presencia de estos últimos en el templo se explica por la cercanía de la Pascua[498]. Llevan el encargo de proponer a Jesús una pregunta que, responda lo que responda, lo pondrá en una situación difícil[499].

Los fariseos eran hostiles al gobierno romano, pero actuaban en el terreno político con mucha prudencia, ya que se mostraban contrarios a una revuelta contra Roma[500]; los herodianos, partidarios de la dinastía fundada por Herodes el Grande (Herodes Antipas o cualquiera de los descendientes de Herodes el Grande), eran colaboracionistas y mantenían excelentes relaciones con la capital del imperio[501]. Son grupos de ideología

[496] Sobre los fariseos, vse. Meier, *Un judío marginal* III 303-397.

[497] Sobre los herodianos, vse. Meier, *Un judío marginal* III 572-577.

[498] Cf. Lagrange 313; Gundry 689.

[499] Légasse II 723: "El conjunto se presenta bajo la forma de un diálogo didáctico en respuesta a un problema".

[500] Cf Lagrange 313; Légasse II 724.

[501] Cf. Trocmé 301. Lagrange 313: Por esa razón los herodianos debían de ser hostiles al mesianismo. Se ha recurrido a ellos como cualificados para llevar enseguida la denuncia a las autoridades romanas, cosa que los fariseos harían con menos ganas.

opuesta, pero ambos partidarios del poder y deseosos de él; los fariseos bajo capa de religión, los herodianos abiertamente desde la política (8,15 Lect.). Hacía tiempo que ambos grupos habían decidido en Galilea acabar con Jesús (3,6).

La pregunta capciosa

14 *Llegaron y le dijeron: «Maestro, sabemos que eres sincero y que no te importa de nadie, porque no miras lo que la gente sea. No, realmente enseñas el camino de Dios. ¿Está permitido pagar impuesto al César o no? ¿Pagamos o no pagamos?»*

Para preparar el terreno, intentan captarse la benevolencia de Jesús[502]. Lo llaman respetuosamente "Maestro", haciendo ver que lo consideran una autoridad, con capacidad de decidir en una cuestión difícil y discutida. Pero, además, alaban su independencia y su libertad, afirmando que no se deja condicionar por la autoridad de otros o por la oposición a su doctrina (*sincero*), ni disimula ésta por respeto a los poderosos (*no te importa de nadie*); tampoco se deja intimidar por la posición social de las personas o porque hiera los intereses de alguien (*no miras lo que la gente* sea)[503]. Por el contrario, es fiel intérprete del comportamiento (*camino*) que Dios exige[504]. Pretenden ahora que un maestro tan sincero les dé una respuesta inequívoca que resuelva la cuestión legal y de conciencia que van a plantearle.

Le proponen entonces la pregunta comprometedora, presentada como un deseo de fidelidad a la Ley divina. La pregunta es doble: enuncian primero la cuestión de principio, como un problema de escuela, si es conforme a la Ley el pago del im-

[502] Cf. Pesch II 341; Gnilka II 177; Ernst II 554. Trocmé 301: El vocabulario de esta *captatio benevolentiae* es voluntariamente bíblico, a fin de crear el clima de confianza que haga caer a Jesús en la trampa.

[503] Lagrange 313: El principio no es una adulación, que habría celebrado más bien la competencia del Rabbí. Se aducen su franqueza, la dignidad de su carácter y su celo por los intereses de la religión, que son los de Dios. Légasse II 725: El lector percibe en estos elogios un toque irónico: falsos en la intención que los provoca, son verdaderos en la realidad; cf. van Iersel, *Marco* 339..

[504] Légasse II 726 nota 13: El genitivo *tou theou* es subjetivo: el "camino" no es el que lleva a Dios, sino el que Dios indica.

puesto (*¿Está permitido...?*); a continuación presentan el pago como un problema de conciencia que les afecta personalmente (*¿Pagamos o no pagamos?*)[505]. Esta formulación pone a Jesús ante una alternativa que, aparentemente, no puede esquivar y que exige de él una respuesta clara, afirmativa o negativa, un sí o un no[506].

La cuestión de fondo gira en torno a la fidelidad a Dios, expresada así en el primer mandamiento: "El Señor nuestro Dios es el único Señor" (Dt 6,4). El pago del tributo ponía en cuestión ese señorío de Dios, porque implicaba el reconocimiento de la soberanía del César sobre Israel. Por eso, con ocasión del censo de Quirino (6/7 d.C.), cuando fue depuesto Arquelao y el emperador nombró a Coponio como el primer gobernador romano de Judea y estableció el impuesto, Judas de Gamala, llamado el Galileo, y el fariseo Sadoq, acaudillaron, en nombre de la fidelidad a Dios, la rebelión armada contra Roma, que entonces fue fácilmente sofocada por falta de apoyo popular[507]. Ambos, sin embargo, fueron los responsables del nacimiento, dentro de la corriente farisea, de un partido más estricto y fanático, compuesto por patriotas que se hacían llamar activistas o "zelotas" y que eran partidarios de la lucha armada contra los ocupantes romanos, enemigos de Dios[508].

El problema, por tanto, que los enviados (fariseos y herodianos) plantean a Jesús es el de si los israelitas son o no infieles a Dios al pagar el impuesto. Se trata de resolver el conflicto entre

[505] La doble pregunta cuadra mejor con el espíritu de los fariseos que con el de los herodianos, y así lo señalan aquellos antiguos manuscritos que la introducen con la frase: "le preguntaron los fariseos" (cf. nota fil.). Ernst II 553: La presencia de los herodianos al lado de los fariseos se explica por la actitud amistosa de este grupo en su relación con los romanos y favorable al tributo. Por eso no es necesario suponer un añadido de Mc a una escena referida originariamente a los fariseos.

[506] Intentan ponerlo ante un dilema parecido al que Jesús les presentó en 11,30, a propósito del bautismo de Juan, que los comprometía dieran la respuesta que dieran; cf. Légasse II 726. Radermakers 270: Las preguntas que se hacen a Jesús entran en una serie de problemas espinosos que se solían someter a los rabinos para poner a prueba su conocimiento de la Escritura y su habilidad para discernir las situaciones. Pesch II 341s: Se pide a Jesús que resuelva un problema de conciencia y no que dé un consejo de naturaleza política o jurídica.

[507] Cf. Hch 5,37; Josefo, *Ant* 18.1,1; §§ 1-10,23-25; *Bell* 2.8.1 §§ 433-440; Lagrange 314; Gnilka II 177s; Gundry 696.

[508] Cf. Schürer, *Historia del pueblo judío* I 493s.

dos fidelidades que parecen contrapuestas: la debida a Dios y la debida al César. ¿Se puede pagar el tributo sin merma alguna del señorío exclusivo de Dios sobre Israel?; para salvaguardarlo, ¿no habría que negarse al pago? En definitiva, lo que está en juego es el principio de la obediencia o fidelidad a Dios antes que a los hombres[509].

Los sanedritas debían de pensar que Jesús, al presentarse como Mesías, no podría menos que seguir la línea nacionalista radical, la que sostenía que pagar el impuesto, signo de la soberanía del emperador romano, comportaba la renuncia a la propia independencia y libertad nacional y era una infidelidad a Dios, el único Señor de Israel[510].

He aquí el dilema: si, contra la expectativa de los representantes del Sanedrín, Jesús diera una respuesta afirmativa (acatamiento al César, posición de los herodianos), se acarrearía el descrédito ante el pueblo, contrario al régimen romano, y podrían actuar contra él[511]; si la respuesta, como ellos desean, fuera negativa (declaración de rebeldía, postura zelota), sería acusado de subversivo y detenido por la autoridad romana[512]. De un modo o de otro, estaría acabado[513].

[509] Lagrange 314: El impuesto era incontestablemente la marca de que los judíos obedecían a los romanos. Taylor 576: El impuesto (al fisco) era odioso para los judíos, por simbolizar el sometimiento y por llevar la imagen del emperador. Gnilka II 177: El impuesto hacía a los judíos conscientes de su falta de libertad. Harrington 54: "Este impuesto era un recordatorio del sometimiento judío a Roma y tenía que pagarse con dinero romano".

[510] Pesch II 342: "Los zelotas veían en el censo un signo de esclavitud, entendían el pago del impuesto al emperador, que en Oriente requería una adoración divina, como idolatría y apostasía, e incitaban a rechazarlo. Los fariseos, que compartían con ellos la idea del señorío divino, sostenían, sin embargo, sobre la base de Dn 2,21.37ss; 4,14.29, que debía soportarse el dominio extranjero hasta la suspirada redención final, obtenida con la oración". Esta situación duró hasta Rabbí Aqiba (s. II), que predicó la revuelta contra Roma, cf. Lagrange 316.

[511] Gundry 692: Los fariseos, influyentes con el pueblo, pretenden que Jesús diga algo que termine con su popularidad. Légasse II 727: "Una respuesta afirmativa sería un reconocimiento implícito de la legitimidad del impuesto y, por lo mismo, del poder pagano sobre la tierra de Israel, contra las ideas teológicas más arraigadas, profesadas por los más puros y los menos pacientes de los judíos".

[512] Gundry 694: Los herodianos habrían acusado a Jesús de subversión si hubiera dicho que no se pagasen impuestos al César.

[513] Ernst II 554: La pregunta de los interlocutores de Jesús está formulada con tal habilidad que tanto el simple "sí" como el decisivo "no" tendría para él graves consecuencias; cf. van Iersel *Marco* 339.

Contrapregunta de Jesús

15 ***Él, consciente de su hipocresía, les repuso: «¡Cómo!, ¿queréis tentarme? Traedme un denario, que lo vea».***

Jesús sabe que el escrúpulo religioso que fingen es una hipocresía, una simulación, pues, en realidad, se encuentran cómodos con la administración romana e incluso los fariseos pagan el tributo al emperador[514]. Por eso, les echa en cara su verdadera intención, que para nada se refiere a Dios, sino que lo único que pretende es atraparlo a él. Los acusa así de querer tentarlo[515]; de hecho le están insinuando que, si quiere conservar su prestigio ante el pueblo (11,18; 12,12), tiene que dar una respuesta negativa, mostrándose dispuesto a acaudillar un movimiento antirromano (cf. 1,24.34; 11,9s). Jesús deja claro que no cae en el engaño y que, por tanto, la respuesta que va a dar no será efecto de éste; conoce perfectamente el alcance del dilema y va a exponer su propio pensamiento.

Jesús no responde a las preguntas[516]. Ni menciona el impuesto ni la cuestión legal. Da a entender así que el impuesto es algo que ni atañe a la Ley ni afecta a ningún principio religioso[517]. Les pide, en cambio, que le traigan un denario romano. Él no lo lleva consigo ni ellos tampoco; presumiblemente tienen que ir a buscarlo a un cambista, puesto que se trata de una moneda no autorizada en el templo[518]. Mientras cumplen el encargo,

[514] Gnilka II 178: Los fariseos con el tiempo se habían decidido a pagar impuestos, aunque los consideraban como una carga impuesta por Dios al pueblo. Gundry 693: Los fariseos pagaban el impuesto, por lo que no podían oponerse a que Jesús dijera que había que pagarlo, pero, de todos modos, usarían su influencia para desacreditarlo ante el pueblo.

[515] El verbo *peirazô*, "tentar", se ha usado en primer lugar de Satanás que tienta a Jesús durante su estancia en el desierto, figura de su vida pública (1,13 Lect.). De ahí que Mc explique con él el sentido de ciertas interpelaciones de los fariseos a Jesús durante su actividad (8,11: señal del cielo; 10,21: repudio). La actuación de los fariseos se identifica con la de Satanás. Pedro, por su parte, es llamado "Satanás" por Jesús, por tentarlo al poder (8,33).

[516] Cf. van Iersel, *Marco* 340.

[517] Cf. Légasse II 728. Owen-Ball, «Rabbinic Rhetoric» 5, cita el aviso de Moisés contra el uso de la propia riqueza para servir a otros dioses (Dt 8,17-19).

[518] Aunque en el pasaje no se menciona al templo, la escena transcurre dentro de él (cf. 11,27). En el templo hay denarios que los cambistas estaban encargados de cambiar por monedas autorizadas.

hay una pausa; la atención se centra en la moneda que está en camino.

Muchos judíos observantes no fijaban nunca la vista en las monedas romanas, para evitar que su mirada se posase sobre una imagen, que, además, llevaba símbolos blasfemos (divinidad del César)[519]. Jesús, por el contrario, quiere ver el denario; con esto le quita toda importancia religiosa, confirmando su indiferencia anterior. El denario no tiene nada que ver con Dios.

16 *Se lo llevaron, y él les preguntó: «¿De quién son esta efigie y esta leyenda?» Le contestaron: «Del César».*

El denario de que se habla en Mc era una moneda de plata muy difundida. El de la época de Jesús mostraba en la cara anterior el busto del emperador Tiberio, adornado con la corona de laurel que indicaba su calidad divina, y rodeado de la inscripción: «Tiberio, César, hijo del divino Augusto, Augusto». En la otra cara estaban las palabras *Pontifex Maximus* con la imagen de la madre del emperador, Livia, sentada en un trono divino, con largo cetro olímpico en la derecha y en la izquierda la rama de olivo que la caracterizaba como encarnación humana de la *pax* celeste. Esta moneda era símbolo al mismo tiempo de poder y de culto[520]. Representaba la unidad monetaria romana, prescrita como moneda de tributo para la totalidad del imperio[521], pero no se sabe si un denario era el importe del impuesto *per capita*[522].

Jesús examina el denario y les hace una pregunta que no pueden esquivar[523]: *¿De quién son esta efigie y esta leyenda?*.

[519] Pesch II 343: La cabeza del emperador en la moneda violaba la prohibición de reproducir imágenes, y también la inscripción con sus títulos era un escándalo para los judíos observantes. Gundry 696: Los judíos escrupulosos evitaban mirar la efigie y la leyenda del emperador en las monedas; cf. Finney, «The Rabbi and the Coin Portrait» 632s.640.

[520] Cf. Grundmann, *Markus* 244; Pesch II 342. Gnilka II 179: Tiberio (14-37 d.C.) sólo acuñó tres tipos de denario; dos son raros; el común es el descrito en el texto. Légasse II 730: El denario era una moneda de plata de 38 gramos de peso en uso en el mundo romano desde 268 a.C. y que continuó usándose hasta el reinado de Septimio Severo (193-211 d.C.).

[521] Cf. Gnilka II 179.

[522] Légasse II 726: Para Judea, en tiempo de Jesús bajo administración romana directa, estamos mal informados sobre el importe del impuesto, su frecuencia e incluso su naturaleza específica; cf. Lagrange 314; Safrai - Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century* 330-332.

[523] Trocmé 302: Los interlocutores han perdido definitivamente la iniciatia.

Con ella cambia el enfoque de la cuestión: ésta ya no se centra en el impuesto, sino en la relación del pueblo judío, que usa el denario, con el emperador romano. De hecho, tienen que admitir que tanto la efigie como la leyenda indican que el denario pertenece al César (*Le contestaron: "Del César"*)[524]; es decir, que el dominio político, sin posibilidad de equívoco, está basado en la dependencia económica. Aceptar el dinero del César significa reconocer su soberanía[525] y formar parte, de algún modo, del sistema económico del imperio[526].

Respuesta de Jesús

17a *Jesús les dijo: «Lo del César, devolvédselo al César..., y lo de Dios, a Dios». Y se quedaron de una pieza.*

Ahora ya da Jesús su respuesta: ellos han hablado de "pagar" (v. 14), como si ese dinero fuese suyo[527]; Jesús los corrige y habla de "devolver"[528], indicándoles que, como ellos mismos han admitido, el dinero no es suyo, sino del César (*Lo del César, devolvédselo al César*)[529]. Son deudores del César; es por este capítulo por el que tiene el César poder sobre ellos.

La respuesta de Jesús es estrictamente lógica. Mientras basen su subsistencia en ese dinero, símbolo e instrumento del poder del César, estarán mostrando su sumisión a Roma y reconociendo al César como señor[530]. Sus palabras abren dos caminos:

[524] Cf. Pesch II 343. En el AT, aparece *epigraphê*, "leyenda" en Nm 17,17, como inscripción del nombre en una vara, indicando propiedad; en Is 44,5, tatuarse (*epigraphô*) en el brazo el nombre del Señor significa metafóricamente la pertenencia a él por la fidelidad que da el Espíritu. Lagrange 315: Herodes no tenía el derecho de acuñar monedas de plata; sólo los romanos tenían este privilegio. Había monedas romanas de bronce, sin figuras humanas. Los judíos guardaban y usaban el denario sin dificultad.

[525] Strack-B. I 884: Era principio generalmente admitido que el territorio de la soberanía de un rey coincidía con aquel en que su moneda tenía curso legal (en contra, Derrett, *Law in the NT*, 321 nota 2 y 322; Gundry 694; Légasse II 728 nota 28). Gundry 698: Tener en el templo del único Dios una moneda de Tiberio divinizado, hace más incisivo el argumento de Jesús y el embarazo de los fariseos y herodianos.

[526] Cf. Pikaza, *Pan, casa, palabra* 334.

[527] Se paga de lo propio; lo que no es propio, lo ajeno, se devuelve.

[528] Cf. Trocmé 302.

[529] Légasse II 730: El genitivo objetivo *Kaisaros* expresa pertenencia.

[530] "Lo del César", *ta Kaisaros*, tiene sentido general: todo lo que es del César: no dice *to Kaisaros*, en singular, refiriéndose sólo al denario.

Si quieren cambiar la situación, adoptando la postura radical, tendrán que renunciar a los beneficios económicos que reporta la integración en el sistema del imperio[531]. Si no, tendrán que corresponder de algún modo a esos beneficios[532]. Ellos tienen que decidir.

No son los emisarios quienes han cazado a Jesús con una pregunta. Es Jesús quien los ha llevado a un callejón sin salida. No tienen respuesta.

La cuestión parecía terminada, pero Jesús añade un segundo miembro a la frase, proponiendo una exigencia inesperada: *y lo de Dios, [devolvédselo] a Dios*[533]. *Lo de Dios* no puede ser más que el pueblo, del que los dirigentes se han apoderado y al que explotan en beneficio propio (11,17). Israel era "el pueblo adquirido por Dios", propiedad suya (Éx 15,16; Dt 32,6; Sal 72,4). Hay aquí, sin duda, una alusión a la parábola de los viñadores (12,1-12), dirigida en primer término a los dirigentes, pero incluyendo al pueblo, al que ellos han desviado del camino de Dios. Es ese pueblo el que, con su ejemplo, deben los dirigentes devolver a Dios, del que, por culpa de ellos, está separado[534]. Es decir, es aquí, no en el impuesto, donde está la fidelidad a Dios, el resto no tiene importancia.

[531] Así Swete 276, citado por Taylor 577.

[532] Trocmé 302: Puesto que corrientemente se utiliza la moneda emitida por el emperador, es preciso restituírsela cuando él la reclama; si se acepta formar parte del sistema económico del imperio, el pago del impuesto está justificado.

[533] Hirsch, *Frühgeschichte* I 131, considera esta segunda parte como un añadido sobrevenido en el curso de la tradición. Critica esta opinión, Petzke, «Der historische Jesus in der sozialethischen Discusión» 231.

[534] Al explicar la expresión "lo de Dios", los autores no reparan en la relación de este dicho con la parábola de los viñadores y proponen interpretaciones muy diversas y con escaso fundamento. Así Pesch II 343: Por llevar la imagen de Dios, el ser humano pertenece a Dios; cf. Grundmann, *Markus* 244; Giblin, «The Things of God» 516; Owen-Ball, «Rabbinic Rhetoric» 11; Trocmé 302. Puede objetarse que en este contexto no se trata de la humanidad en general, sino de lo que deben devolver los dirigentes. Gnilka II 180: A la cuestión del impuesto y al reconocimiento de la autoridad del emperador se le ponen unos límites: la autoridad divina. El énfasis recae de manera clara sobre Dios, al que todo debe estar sometido. Gundry 694: "Lo de Dios", para Jesús, es la necesidad divina de su sufrimiento, rechazo y muerte. Para los dirigentes, la obligación divina de seguirlo. "Dar" se convierte en "devolver" para dar énfasis al carácter obligatorio del mandamiento de pagar el impuesto y de seguir a Jesús. Légasse II 731: "Lo de Dios" no es el hombre-imagen, sino lo que se debe a Dios, es decir, el culto y la obediencia... En el caso presente, reconocer a Jesús como enviado de Dios.

El objetivo de los dirigentes es su propio lucro; se aprovechan del César, protestando de su dominio, y roban a Dios, alardeando de fidelidad a él[535]. ¿De qué fidelidad hablan? Lo que Dios espera de ellos es derecho y justicia (cf. Is 5,7).

La reacción a la respuesta de Jesús es de sorpresa y desconcierto. Con su planteamiento del problema, Jesús ha expuesto nítidamente los términos de la cuestión y les ha roto su lógica.

Así los ha dejado desarmados. No pueden desacreditarlo ante la multitud acusándolo simplemente de estar a favor de pagar el impuesto al César, ni tampoco denunciarlo a la autoridad romana como un subversivo que incita a no pagarlo. Ellos habían centrado sus preguntas en el pago del impuesto, dándose por

[535] La opinión, prácticamente unánime, de los comentaristas es que Jesús recomienda sin más a sus interlocutores pagar el impuesto al César. Lagrange 314: Jesús opina que se debe pagar, pero preservando precisamente los derechos de Dios. Taylor 577: La respuesta de Jesús no significa que los mundos de la política y de la religión sean dos esferas separadas que se rigen por sus propios principios. Jesús defiende que las obligaciones para con Dios lo abarcan todo, pero reconoce que las obligaciones para con el Estado forman parte del orden establecido por Dios. Pesch II 343: El dicho no puede ser malentendido como una sumisión fiel al Estado. En primer lugar, porque se pronuncia en una amenazante situación de conflicto: los adversarios quieren servirse de la respuesta, sea la que sea, para construir una acusación política. En segundo lugar, todo el acento está puesto en la segunda mitad de la frase, la conjunción "y" debe ser entendida en sentido adversativo: "pero". Los argumentos de Pesch son confusos y discutibles. Gnilka II 180: En el horizonte escatológico del mensaje, se contrapone la transitoria autoridad terrena a la autoridad divina. La respuesta de Jesús no es una regla práctica que pueda dar respuesta a cada pregunta que surja acerca de la relación del hombre con el poder del Estado y el de Dios. Dios tiene siempre el primer lugar. Si hay conflicto, la decisión tiene que ir a favor de Dios. Carga al hombre con la responsabilidad de la decisión. Légasse II 728: Bajo la pluma de Mc, que no escribe para palestinos, la provocación extiende su campo de aplicación a los impuestos romanos en general, de suerte que desaparece del texto la connotación nacionalista de un rechazo. Por otra parte, animar a pagar el impuesto pierde en este estadio la odiosidad que revestía a los ojos de los judíos, para unirse a los deberes que imponía la moral cristiana primitiva hacia el poder secular (Rom 13,1-7). Lamarche 282: En la atmósfera teocrática del judaísmo, distinguir entre Dios y una autoridad terrena era audaz y, sin duda, incluso escandaloso. Se establece un principio que en lo sucesivo permitirá a la comunidad primitiva emanciparse de las leyes judías para someterse a las autoridades del Estado (Rom 13,1-7). Más tarde será posible, con razón, apoyarse sobre estos textos para dar de lado a las tentaciones teocráticas y clericales, en beneficio de una justa secularización. Harrington 54: Jesús les permite a los judíos pagar los impuestos, pero va más allá y desafía a sus destinatarios a que sean tan justos en el servicio a Dios como lo son en su servicio al César. Trocmé 302: Jesús se pronuncia a favor del pago del impuesto romano. Cf. Bonnard, *Matthieu* 323.

Estos autores, sin embargo, al sostener que Jesús recomienda pagar el impuesto, como hacían ya los fariseos, no explican cuál es el motivo de la gran admiración que provoca la respuesta de Jesús, ni cómo es que los dirigentes no usan esta respuesta como argumento para desacreditarlo ante la multitud.

fieles a Dios. Jesús, en cambio, ha renovado la denuncia de infidelidad que había hecho con la parábola de los viñadores. Al fin y al cabo, la conducta de los romanos con la nación judía no es diferente de la de ellos, los dirigentes judíos, con su pueblo.

Mc 12,18-27: *La resurrección. El materialismo saduceo*
(Mt 22,23-33; Lc 20,27-40)

[18]Se le acercaron unos saduceos, esos que dicen que no hay resurrección, y le propusieron este caso:

[19]-Maestro, Moisés nos dejó escrito: *«Si a uno se le muere su hermano, dejando mujer, pero no hijos, cásese con la viuda y dé descendencia a su hermano»*. [20]Había siete hermanos: el primero se casó y murió sin dejar descendencia; [21]el segundo se casó con la viuda y murió también sin dejar descendencia, y lo mismo el tercero; [22]y ninguno de los siete dejó descendencia. Última de todos, también la mujer murió. [23]En la resurrección, cuando resuciten, ¿de cuál de ellos va a ser mujer, dado que los siete la han tenido por mujer?

[24]Les contestó Jesús:

-¿No es por eso por lo que estáis equivocados, por no conocer la Escritura ni la fuerza de Dios? [25]Porque, cuando resucitan de entre los muertos, ni ellos ni ellas se casan, son como ángeles del cielo.

[26]Y acerca de que los muertos resurgen, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en el episodio de la zarza, lo que le dijo Dios: *«Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob»*? [27]No es Dios de muertos, sino de vivos. Estáis muy equivocados.

NOTAS FILOLÓGICAS

18 *Se le acercaron*, gr. *erkhontai... pros auton*, pres. histórico, lit. "se le acercan".

unos saduceos, gr. *saddukaioi* (única vez en Mc), miembros de la aristocracia, tanto sacerdotal como civil.

esos que dicen, gr. *hoitines legousin*, lit.: "los cuales dicen / afirman",

que no hay resurrección, gr. *anastasin mê einai*; *anastasis*, cf. v. 23; *anistêmi*, 8,31; *mê*, negación con infinitivo en la koiné, Robertson 1046.1171; Blass § 429,1; acusativo en discurso indirecto, Robertson 1082.

le propusieron este caso, gr. *epêrôtôn auton legontes* (cf. 5,9), lit. "le preguntaban diciendo"; impf, como a menudo con verbos de "decir", Gundry

701. La traducción refleja que no se trata de una simple pregunta, sino de la exposición de un asunto, seguida de la pregunta final.

19 *Maestro*, gr. *didaskale* (cf. 4,38; 12,14).

Moisés, gr. *Môysês* (cf. 1,44; 7,10; 9,4.5; 10,3.4; 12,19.26); sujeto antepuesto al verbo cuando el narrador quiere entrar *in medias res*, Reiser 91.

nos dejó escrito, gr. *egrapsen hêmin hoti*; *egrapsen hêmin*, no sólo a los saduceos, sino a todos los judíos; *hoti*, probablemente recitativo ante discurso directo, Lagrange 317.

si a uno se le muere su hermano, gr. *ean tinos adelphos apothanê*, lit.: "si el hermano de alguno muere".

dejando mujer, gr. *kai katalypê gynaika*, lit.: "y deja mujer"; parataxis en lugar de hypotaxis, Beyer, *Semitische Syntax* 267 (cf. Mt 22,24 y Lc 20,28, construcción con participio).

pero no hijos, gr. *kai mê aphê teknon*, lit.: "y no deja hijo". *kai* adversativo, Maloney, *Semitic Interference* 70. *aphiêmi* equivale a *kataleipô* de la frase anterior. *teknon* genérico: "hijos".

cásese con la viuda, gr. *hina labê ho adelphos autou tên gynaika*, lit.: "que tome su hermano la mujer". *hina* imperativo (*cásese*), Zerwick § 415; Blass § 387,3a; Gundry 701, o completivo, dependiendo de *nos dejó escrito* ("que se case"), Blass § 399,1. *Cásese* traduce "tomar la mujer" (*lambanein* [con el matiz "tomar posesión de..."] *gynaika*, clás. y LXX., cf. Bratcher-Nida 375; Légasse II 737 nota 16. Al haberse cambiado, por claridad, la construcción de la primera frase (*si a uno se le muere su hermano*), es inútil repetir aquí "el hermano".

dé descendencia a su hermano, gr. *exanastêsê sperma tô adelphô autou*: *exanistêmi* (sólo aquí en Mc), "suscitar", *exanastêsê* ("engendrar"), juego de palabras que pone en relación la ley del levirato con "resurrección" (*anastasis*) y "resucitar" (*anistêmi*) que aparecerán después (vv. 23.25). *sperma* (cf. 4,31), "semilla", figurado y genérico por "hijos", "descendencia".

20 *Había siete hermanos*, gr. *hepta adelphoi êsan*; cod. D: *êsan oun par' hêmin hepta adelphoi*.

el primero se casó, gr. *ho prôtos elaben gynaika*, lit. "el primero tomó mujer".

y murió sin dejar descendencia, gr. *kai apothnêskôn* (cod. D. *kai apethanen kai*) *ouk aphêken sperma*, lit.: "y, muriendo / al morir, no dejó descendencia".

21 *el segundo se casó con la viuda*, gr. *o deuteros elaben autên*, lit.: "el segundo la tomó [por mujer]"; la traducción explicita el pronombre *autên*.

y murió también sin dejar descendencia, gr. *kai apethanen mê katalypôn sperma*, participio modal, Blass § 418,5a; cod. D: *kai oude autos ouk aphêken sperma*.

y lo mismo el tercero, gr. *kai ho tritos hôsautôs*; cod. D. omite este miembro.

22 *y ninguno de los siete dejó descendencia*, gr. *kai* (cod. D: *hosautôs*) *hoi hepta ouk aphêkan sperma*, lit. "y los siete no dejaron descendencia".

Última de todos, también la mujer murió, gr. *eskhaton pantôn kai hê gynê apethanen*; *eskhaton*, forma adverbial (en lugar de *eskhatê*).

23 *En la resurrección, cuando resuciten, ¿de cuál de ellos va a ser mujer...*, gr. *en tê anastasei, hotan anastôsin, tinos autôn estai gynê*: *en tê anastasei*, expresión temporal, Robertson 587, equivalente a "el día de la resurrección"; cf. 10,37: *en tê doxê sou*, "el día de tu gloria". El inciso *hotan anastôsin* es omitido por importantes códices; para Pesch II 347 nota *b*, una omisión de escriba determinada por los paralelos de Mc y Lc parece más probable que una glosa; así Taylor 580; Légasse II 737 nota 18. Moulton-Howard II 419, considera esta repetición un semitismo. El pres. subjuntivo *anastôsin* no denota tiempo, sólo aspecto; su valor temporal depende del verbo de la oración principal (*estai*), en este caso, futuro (*cuando resuciten*), cf. Zorell, *s.v.* 2); Bauer, *s.v.*, 1,b; Blass § 382,3 (*hotan* + subj., eventual). *tinos*, genit. de pertenencia, Blass 162,7; partitivo, Moulton-Turner III 209; Blass § 164,1a. Lagrange 317: *anastasis* como en 2Mac 12,43. Taylor 579: Es poco frecuente, en griego clásico, que *anastasis* se aplique a la resurrección de los muertos.

... *dado que los siete la han tenido por mujer?*, gr. *hoi gar hepta eskhon autên gynaika; eskhon* (cf. 6,18); *ekhô* con acusat., "tener como / por". Blass § 157,1.

24 *Les contestó Jesús*, gr. *ephê autois ho Iêsous*; como en 11,17, el nombre de Jesús aparece introduciendo la respuesta final; cod. D: *apokritheis de ho Iêsous eipen autois*.

¿No es por eso por lo que estáis equivocados..., gr. *ou dia touto planasthe*: *ou* con indicativo espera respuesta afirmativa, Gundry 702. Taylor 581: *planaô*, clás. LXX y papiros. act. "llevar por mal camino", "engañar"; pas. "errar" "extraviarse", "equivocarse".

por no conocer la Escritura ni la fuerza de Dios?, gr. *mê eidotes* (cod. D: *ginôskontes*) *tas graphas mêde tên dynamin tou Theou* (cod. D añade: *oidate*); *mê* ante participio, Lagrange 318; Blass § 430; el participio causal *mê eidotes* explica *touto* (*dia touto planasthe*), Robertson 700; *tas graphas*, "las Escrituras", el AT, en contraste con el singular *tên graphên*, el pasaje [de la Escritura] (12,10); *dynamis*, cf. 5,30.

25 *Porque cuando resucitan de entre los muertos*, gr. *hotan gar ek nekrôn anastôsin* (cod. D: *anastêsousin*). El valor temporal del subjuntivo *anastôsin* depende del de los verbos de las oraciones principales (cf. nota fil. del v. 23), en este caso presente (*gamousin, gamizontai, eisin*); valor iterativo, "siempre que", "cada vez que", cf. Mc 3,11; 4,15; 13,11; 14,7; Mt 6,2.5.16, etc., Blass § 382,3. Gundry 702 refiere el dicho a los siete hermanos y la mujer. *ek nekrôn*, cf. 6,14; 9,9.10.

ni ellos ni ellas se casan, gr. *oute gamousin oute gamizontai*, lit.: "ni [ellos] se casan ni [ellas] son dadas en matrimonio". *gameô* (cf. 6,17), se usa para los hombres; *gamizô* (sólo aquí en Mc), para las mujeres; pasivo *gamizontai*, "ser casada", en el sentido de "dejarse dar en matrimonio", Blass § 314. Taylor 581: *gamizô*, "dar en matrimonio", gr. tardío; clás. *gameomai*. Nótese que los dos verbos están en presente.

son como ángeles del cielo, gr. ***eisin hôs aggeloi en tois ouranois***, lit.: "en los cielos" (cf. 13,25). También aquí se usa el presente. La ausencia de artículo muestra que Mc se refiere al concepto cultural de "ángel": "la falta de artículo destaca... la dimensión cualitativa de las cosas o, más bien, desactualiza el concepto y lo presenta en su pura esencia", cf. A. Alonso, *Estudios lingüísticos*, citado por F. Abad, *El Artículo. Sistema y Usos* (Madrid 1977) 30; Mateos, *Marcos 13* § 446. El plural articulado *hoi ouranoi* es para Maloney, *Semitic Interference* 190-192, un semitismo; en Mc, sin embargo, en los cinco casos en que aparece (1,10.11; 11,25; 12,25; 13,25) designa la morada divina; de ahí la posible doble traducción: "que [están] en el / en los cielos" o "del cielo"; cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 436-438.

26 *Y acerca de que los muertos resurgen*, gr. ***peri de tôn nekrôn hoti egeirontai***; *de* continuativo, Thrall, *Greek Particles* 58; *hoti egeirontai* explica el asunto de que se trata. *egeirontai* no es necesariamente pasivo (así Gundry 703; Pesch II 352 nota 10), puede ser medio (cf. 2,11.12: *egeire - êgerthê*, "levántate - se levantó"). Sigue el uso del presente.

¿no habéis leído en el libro de Moisés..., gr. ***ouk anegnôte en tê biblô Môyseôs...*** (cf. 2,25; 12,10), de nuevo la negación *ouk* con indicativo, esperando respuesta afirmativa ("habéis leído, ¿verdad?"), Gundry 703; la pregunta es una ironía o una acusación. *he biblos* (sólo aquí en Mc; cf. 10,4: *biblion*) *Môyseôs*, "el libro de Moisés", el Pentateuco, cf. 2Cr 35,12; Esd 5,48; 7,6.9; Tob 6,1; cf. Hch 7,42: "el libro de los profetas".

en el episodio de la zarza, gr. *epi tou* (cod. D: *tês*) *batou* (Éx 3,2-6). lit.: "en la zarza"; para *epi* con genit., cf. Blass § 234,2; Zorell, *epi* I 1,a). *ho / hê batos* (sólo aquí en Mc), Robertson 253; Moulton-Howard II 123.

lo que le dijo Dios, gr. *pôs* (cod. D: *hôs*) *eipen autô ho Theos legôn*, lit.: "cómo le dijo Dios diciendo" (cf. 2,26); el interrogativo *pôs* empieza a usarse en lugar de los relativos *hôs* y *hoti*, Zerwick § 221, nota 1; Blass § 396,1.

Yo soy el Dios de Abrahán, gr. *egô ho Theos Abraham*, omisión de *eimi*, sustituido por el pronombre personal *egô*, Robertson 395.603; Blass § 128,2.

27 *No es Dios de muertos, sino de vivos*, gr. *ouk estin Theos nekrôn alla zôntôn*; *zaô*, "vivir" (5,23).

estáis muy equivocados, gr. *poly planasthe*; *poly* adverbial (cf. 10,48), "erráis mucho", cf. Blass § 154; inclusión de estilo clásico con v. 24, Reiser 145. Cods. A D Θ y otros encabezan la frase con *hymeis oun*; otros manuscritos secundarios con *hymeis de*.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Algunos miembros del partido saduceo quieren afianzar su posición, teológicamente conservadora, mostrando que la doctrina de la resurrección, sostenida por los fariseos, es contraria a la enseñanza de Moisés. Para ello recurren a la autoridad de Jesús. Éste, sin embargo, afirma la resurrección,

aunque corrigiendo la idea que los fariseos se hacían de ella.

La estructura presenta dos partes. La primera contiene la intervención de los saduceos, encuadrada por el término "resurrección" (vv. 18.23). La segunda, la respuesta de Jesús, circunscrita por la doble acusación de error (vv. 24b.27b).

Tras la cita del texto bíblico (v. 19), los saduceos proponen su ejemplo (vv. 20-22), que termina con una pregunta (v. 23). La respuesta de Jesús está constituida por dos contrapreguntas (vv. 24.26), seguida cada una de una afirmación (vv. 25.27). La primera contrapregunta se relaciona directamente con lo que los saduceos acaban de exponer; la segunda amplía el tema a la resurrección de los muertos en general.

La perícopa puede dividirse así:

12,18: Presentación de los interlocutores.
12,19-23: Pregunta sobre la resurrección.
12,24-25: Primera contrapregunta de Jesús. Afirmación sobre el estado de los resucitados.
12,26-27: Segunda contrapregunta. Afirmación sobre la resurrección en general.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Presente histórico: v. 18 (lit.: "se le acercan").
2. Los saduceos utilizan el futuro para referirse a la resurrección (v. 23: "será / va a ser mujer").
3. Jesús usa el presente (v. 25: "no se casan", "son como ángeles"; v. 26: "resurgen").
4. El término "ángeles" (v. 25) no va articulado.
5. En la introducción a la segunda contrapregunta de Jesús (vv. 26-27), éste cambia la terminología empleada antes: no habla de "resucitar de entre los muertos" sino de que *los muertos resurgen* o se levantan

LECTURA

Presentación de los interlocutores

18 *Se le acercaron unos saduceos, esos que dicen que no hay resurrección, y le propusieron este caso:*

La ofensiva de los dirigentes como corporación ha terminado. Ahora se manifiestan las divisiones entre ellos. Al partido saduceo, integrado por la mayor parte de la aristocracia sacerdotal y laica residente en Jerusalén, pertenecían dos de los grupos

que componían el Sanedrín: los sumos sacerdotes (el alto clero) y los senadores o ancianos (la nobleza seglar)[536]. Constituían, pues, la minoría rica y poderosa. Ambos, junto con los letrados o escribas (el tercer grupo), que eran del partido fariseo, formaban parte de la delegación oficial que había interrogado a Jesús sobre el origen de su autoridad (11,27).

El término "saduceo" deriva muy probablemente de Sadoq, el nombre de un sacerdote de Jerusalén que primero sirvió a David (2 Sam 8,17; 15,24-29; 20,25) y, después, tras el destierro de Abiatar, pasó a ser el sacerdote principal al servicio del rey Salomón (1 Re 1,1-2,35). Los saduceos se consideraban descendientes suyos y por eso se designaron como "los hijos de Sadoq", que representaban, desde Ezequiel (Ez 40,46), el linaje del sumo sacerdocio[537].

Los saduceos reconocían como autoridad vinculante solamente *el libro de Moisés*, es decir, el Pentateuco, concediendo a los escritos proféticos y al resto del AT una importancia secundaria[538]. Rechazaban la jurisprudencia que los fariseos llamaban "tradición de los mayores"[539] (cf. 7,5.8.13) y a la que atribuían autoridad divina, pues en esa tradición veían los saduceos una li-

[536] Cf. Schürer, *Historia del pueblo judío* II 525; Jeremias, *Jerusalén* 278-281; Pesch II 348; Meier, *Un judío marginal* III 399-494. Lagrange 316: Saduceos, un partido, no una secta filosófica; partido sacerdotal. Gnilka II 185: Los saduceos pertenecían sobre todo a la clase sacerdotal y a la nobleza laica. Tenían una escuela de escribas propia, de menor influencia que la de los fariseos. Un buen resumen sobre los saduceos y sus creencias, en Pronzato, *Marcos* II 264s.

[537] Cf. Lagrange 316. Taylor 579 recoge también la opinión de los que sostienen que el fundador o principal representante de los saduceos fue un tal Sadoq, que vivió en el período griego y del que nada más sabemos. Sobre el origen de los saduceos, vse. Schürer II 526-528; Meyer, *TWNT* VII 37; Meier, *Un judío marginal* III 404s.

[538] Parece que los saduceos preconizaban la supremacía del Pentateuco sobre los Profetas y los demás escritos del AT, aunque esto no quiere decir que los rechazasen: cf. Lagrange 319; Taylor 579; Pesch II 351; Gundry 701; Schürer II 531; Meier, *Un judío marginal* III 411.

[539] Gnilka II 184: Los saduceos rechazaban la llamada "tradición de los Padres", añadida a la Torá escrita. Pero cf. Schürer II 534: No se ha de sacar la conclusión de que los saduceos rechazaban todas y cada una de las tradiciones afirmadas por los fariseos. Aparte de que, desde los tiempos de Alejandra, ya no eran la única autoridad, en teoría estaban de acuerdo con parte, quizá la mayor parte, de la tradición farisea. Negaban únicamente su autoridad general y se reservaban el derecho a mantener su propia opinión. Se mantenían al lado de la Torá escrita. Para ellos, ninguno de los desarrollos posteriores era vinculante. En la misma línea, Meier, *Un judío marginal* III 410-417.

mitación innecesaria a su propia autoridad en el terreno jurídico y doctrinal[540]. Eran abiertos respecto a la cultura helenística[541].

Como exponentes de una teología extremadamente conservadora[542], los saduceos no habían aceptado las ideas desarrolladas por el primer judaísmo y difundidas por la literatura apocalíptica acerca de la vida futura y la resurrección de los muertos, ajenas al Pentateuco y a muchos otros escritos del AT[543]. Por eso, rechazaban la fe en la resurrección de los cuerpos y en la vida eterna, así como los premios y castigos entre buenos y malos, que se recibirían en la vida futura[544]. Según Hch 23,8, negaban la existencia de ángeles o espíritus[545]. Afirmaban que hacer el bien o el mal depende de la elección del hombre. También, que Dios no ejerce influjo alguno sobre las acciones humanas y que sólo el hombre es causa de su propia fortuna o desgracia. Rechazaban la idea de que Dios interviniese en los asuntos humanos[546].

Para quien no cree en la vida futura, el valor supremo es la presente. Como los saduceos no veían en la Escritura la noción de una vida después de la muerte, su horizonte era esta vida, y en ella procuraban mantener su posición de privilegio. Su pecado era el materialismo, pues sus objetivos en la vida eran el

[540] Cf. Schürer II 536.

[541] Schürer II 535: Esto parece haber sido especialmente cierto durante el período helenístico, a causa de que los intereses políticos iban muy unidos a la presencia de la cultura griega. Fue en los círculos saduceos donde Antíoco Epífanes encontró la más fácil aceptación.

[542] Trocmé 305: Los saduceos eran un partido teológicamente conservador, hostil a toda innovación en el terreno religioso y estrechamente ligado al sacerdocio del Templo.

[543] Taylor 580: El AT habla de la resurrección de muertos sólo en pasajes tardíos, postexílicos (Dn 12,2 y, al menos implicada, en Is 25,8; 26,19; Sal 73,24s y, probablemente, Job 19,25-27); cf. Pesch II 348; Gnilka II 184; Meier, *Un judío marginal* III 417s.

[544] Lagrange 317: Según Josefo (*Ant.* XVIII, I,4), no admitían la resurrección ni la inmortalidad del alma. Légasse II 735 nota 6: Según Josefo, "niegan la persistencia del alma después de la muerte, los castigos y las recompensas en el otro mundo" (*GJ*, II,165) y sostienen que "las almas mueren al mismo tiempo que los cuerpos" (*AJ*, XVIII,16). Harrington 54: Fundamentaban su rechazo de la resurrección en el hecho de que el Pentateuco no decía nada sobre este asunto. Aunque, como señala Meier, *Un judío marginal* III 418, probablemente aceptaban la opinión, expresada en el Pentateuco y otros lugares del AT, de que los muertos pasaban a la existencia sutil y sombría del mundo inferior (el sheol).

[545] Meier, *Un judío marginal* III 419-421: Esta supuesta negación de ángeles y espíritus es problemática, puesto que, fuera de Hch 23,8, no se encuentra atestiguada en ningún otro lugar.

[546] Cf. Pesch II 348; Schürer II 534; Meier, *Un judío marginal* III 419-423.

dinero y el poder, anejos al rango que ocupaban[547]. En suma, la ideología saducea, aunque en teoría no negase la existencia de Dios, desembocaba en un ateísmo práctico[548].

Desde el punto de vista político eran partidarios del orden establecido, en el que tenían un papel hegemónico[549], y colaboracionistas con los romanos, con los que mantenían un difícil equilibrio de poder[550].

Los saduceos que se acercan ahora a Jesús vienen caracterizados en el texto como gente que niega la resurrección[551]. Quieren aprovecharse de la autoridad de Jesús y de su influjo sobre el pueblo para desacreditar a los fariseos, sus adversarios políticos y religiosos, que sí creían en la resurrección al final de los tiempos, y, de paso, a cuantos participaban de esta creencia. Van a proponer a Jesús la cuestión crucial del destino final del hombre[552]. El uso del presente histórico (lit. "se le acercan") es indicio de que la cuestión planteada por los saduceos seguía teniendo vigencia en la época de Mc.

La pregunta sobre la resurrección

19-23 *Maestro, Moisés nos dejó escrito: «Si a uno se le muere su hermano, dejando mujer, pero no hijos, cásese con la viuda y dé descendencia a su hermano». Había siete hermanos: el primero*

[547] Pesch II 348: "Josefo, que equipara a los saduceos con los epicúreos (una equiparación similar se encuentra también en la tradición rabínica), revela la conexión entre teología (negación del sinergismo de la acción divina y humana) y antropología (negación de la resurrección y del juicio como expresión de la sola responsabilidad de la libre voluntad humana)"; cf. Meyer, *TWNT* VII 47; Gnilka II 185.

[548] Cf. Meyer, *TWNT* VII 46.

[549] Schürer II 535. Ya durante el período persa, pero sobre todo en el griego, la clase sacerdotal elevada tenía a su cargo la dirección de los asuntos políticos.

[550] Cf. Meier, *Un judío marginal* III 403.

[551] Lamarche 285: El inciso explicativo prueba que el evangelio se dirigía a personas que conocían mal el medio judío; cf. Pronzato, *Marcos* II 266; Pikaza, *Pan, casa, palabra* 336; Trocmé 305. Meier, *Un judío marginal* III 432: Al ser esta perícopa la única tradición evangélica de cuantas circularon en la Iglesia primitiva que habla de los saduceos, se entiende que fuera preciso describir sus creencias.

[552] Pesch II 347: La perícopa se desarrolla en forma de diálogo didáctico: comparecencia de los interrogadores (v. 18), pregunta de éstos (vv. 19-23) y respuesta de Jesús (vv. 24-27).

se casó y murió sin dejar hijos; el segundo se casó con la viuda y murió también sin dejar descendencia, y lo mismo el tercero; y ninguno de los siete dejó descendencia. Última de todos, también la mujer murió. En la resurrección, cuando resuciten, ¿de cuál de ellos va a ser mujer, dado que los siete la han tenido por mujer?

Se dirigen a Jesús llamándolo *Maestro* (cf. 12,14), es decir, reconociéndole autoridad para resolver el caso que le proponen, una cuestión de escuela[553]. Mc no los presenta con mala intención respecto a Jesús, pero va a hacer que, con su pregunta, que, sin duda, refleja una larga controversia con los fariseos, revelen su modo de pensar, el de los dirigentes del templo. Lo mismo que la actitud profunda de los fariseos se había revelado en la contumacia (10,5), la de los saduceos va a serlo en el materialismo, que deriva de su falsa idea de Dios, idea que los lleva a aprovecharse de este mundo y, con ello, a explotar al pueblo, utilizando el templo y al mismo Dios como instrumentos de dominio y explotación (11,17: "cueva de bandidos").

Ellos, los saduceos, sostienen que todo acaba con la muerte. El caso que proponen a Jesús demostraría lo absurdo de la creencia en la resurrección, sostenida por los fariseos, quienes concebían la vida futura como una continuación de la vida mortal. Emplean un argumento ***ab absurdo***[554].

Comienzan mencionando la ley del levirato, instituida por Moisés, a quien nombran al principio, para prevenir cualquier posible conflicto entre Moisés como legislador y Jesús como maestro[555]. De hecho, en la frase ***Moisés nos dejó escrito,*** el pronombre ***nos*** abarca a todo el pueblo judío, incluido Jesús. Suponiendo que Jesús no rechazará la autoridad de Moisés[556], proponen a continuación el caso que haría ridícula la doctrina farisea. Según ellos, existe una oposición entre lo dispuesto por Moisés y esa doctrina posterior. Pretenden demostrar que la doctrina de

[553] Cf. Gundry 701; Lamarche 283. Trocmé 305. Para Meier, *Un judío marginal* III 432, la manera como los saduceos se dirigen a Jesús constituye un simple reconocimiento de que él es un judío reputado por su actividad como maestro de hecho, que ha obtenido seguidores, pero no significa que acepten realmente su autoridad.

[554] Cf. van Iersel, *Marco* 342; Harrington 54.

[555] Cf. Gundry 701.

[556] Cf. Lagrange 317.

la resurrección va contra la Escritura, haciendo ver la incompatibilidad de la Ley de Moisés con el caso que ellos describen.

El texto que citan se basa en Dt 25,5-10, con reminiscencias de Gn 38,8[557]. Si un hombre moría sin haber tenido hijos, el precepto mosaico obligaba al hermano del difunto a casarse con la viuda, para procurar descendencia a su hermano[558]; se trataba de hijos varones, pues sólo a través de ellos se perpetuaba la familia, el apellido[559]. Si el hermano del difunto se negaba a cumplir con su obligación, podía ser dispensado de ella, pero era sometido a una ceremonia humillante, en la que la viuda le quitaba en público la sandalia[560].

Después de mencionar el precepto mosaico, pasan a exponer el caso, sin la menor duda teórico[561], que proponen a Jesús: el de los siete hermanos que se van casando sucesivamente con la misma mujer, a medida que cada uno muere sin dejar descendencia[562]. Los tres primeros hermanos son mencionados uno detrás de otro (*el primero... el segundo... y lo mismo el tercero*); después, una vez que el asunto ha quedado suficientemente claro, se resume todo el proceso en una sola frase (*y ninguno de los siete dejó descendencia*)[563]. Finalmente, para introducir la pregunta capciosa, empiezan con una frase temporal: *En la resurrección,* que señala una fecha única y futura para todo el

[557] Lagrange 317: *Exanastêsê sperma* no pertenece al texto del Dt; es una reminisencia de Gn 38,8 (*anastêson sperma*), que era una aplicación anticipada de la Ley: cf. Légasse II 736; van Iersel, *Marco* 341s. Pesch II 349: La cita de Mc se adhiere al texto masorético: *teknon* en lugar de *sperma* (LXX); el compuesto *exanastêsê* en vez de *anastêson* (LXX). Según Meier, *Un judío marginal* III 433, la cita no corresponde a los LXX: en algún punto se acerca más al texto hebreo que esta versión, mientras que en otro lo traduce con menos precisión que los LXX. Representa una traducción independiente, y a veces poco rigurosa, del texto hebreo.

[558] Sobre la ley del levirato, vse R. de Vaux, *Las Instituciones del AT* 71-73. Pesch II 349: La prescripción de Gn 38,8 y Dt 25,5ss estaba destinada a evitar matrimonios con extraños (cf. Josefo *Ant.* 4,8,23).

[559] Cf. Lagrange 317; Gnilka II 185.

[560] Légasse II 736; cf. de Vaux, *Las Instituciones del AT* 52.71; Proulx - Alonso Schökel, «Las Sandalias del Mesías Esposo» 1-37.

[561] Nótese la lectura del cod. D (nota fil.), que haría del caso un hecho real.

[562] Meier, *Un judío marginal* III 433: "El desesperado intento de generar descendencia, incluso recurriendo a la ficción legal de considerar hijo del marido difunto al primer fruto del segundo matrimonio, supone que tener descendientes físicos que lleven el propio nombre es la única clase de inmortalidad, y por eso el hermano sobreviviente debe procurar proporcionársela".

[563] Cf. Pesch II 350; Ernst II 560; Meier, *Un judío marginal* III 434.

género humano, "el día de la resurrección". El inciso *cuando resuciten* puede expresar escepticismo[564]. La pregunta misma: *¿de cuál de ellos va a ser mujer?*, se enuncia en futuro, en consonancia con la frase introductoria (*En la resurrección*). Por último, para subrayar lo absurdo de la doctrina farisea[565], añaden: *dado que los siete la han tenido por mujer*[566]. El presupuesto de todo el caso es que la condición del hombre y la mujer en la vida futura va a ser una prolongación de la que han tenido en la vida presente[567].

Primera contrapregunta de Jesús
El estado de los resucitados

24 *Les contestó Jesús: ¿No es por eso por lo que estáis equivocados, por no conocer la Escritura ni la fuerza de Dios?*

Jesús reprocha a los saduceos su error en forma interrogativa (*¿No es por eso... ?*)[568], pero su pregunta es muy dura[569]. Con ella echa en cara a los dirigentes del templo y de la nación que están equivocados por dos razones: porque ignoran *la Escritura*[570]

[564] Cf. Pesch II 350; Lamarche 285.

[565] Meier, *Un judío marginal* III 433s: Para el argumento habría sido suficiente un simple ejemplo relativo a dos hermanos, uno de los cuales hubiera muerto sin descendencia, pero el número de hermanos es ampliado a siete, la cifra que representa lo acabado y perfecto, para subrayar el disparate absoluto del estado de resucitado en tal situación.

[566] *Ibid.* III 429: La frase final del v.23 forma inclusión con la frase inicial del v. 20. al comienzo de la exposición del caso (*había siete hermanos*); cf. Pesch II 349..

[567] Gnilka II 186, el argumento de los saduceos supone que en el mundo futuro continuaría la vida presente en nueva forma. Esta idea debía de corresponder al pueblo y, al menos en parte, a los fariseos. Según Strack-B. I 887-889, se trata de una idea común entre los judíos, pero probablemente, más que para el mundo futuro, para "los días del Mesías". Légasse II 737: Los adversarios atribuyen a los partidarios de la resurrección la idea de que los resucitados llevarán una vida sexual y conyugal idéntica a la terrena. Meier, *Un judío marginal* III 434: Los siete, al haber estado casados con la mujer en sus vidas terrenas, tendrían, en el estado de resucitados, derecho a ella y a su actividad sexual; cf. Pesch II 350; Ernst II 561; Trocmé 306..

[568] Meier, *Un judío marginal* III 435: "De manera típicamente rabínica, responde a la interrogación de los saduceos con otra interrogación".

[569] Pesch II 347s: Jesús responde con dos contrapreguntas (vv. 24.26) seguidas cada una de una tesis. Su doble respuesta, que originariamente formaba un único complejo, está encuadrada por la repetida acusación de error (vv. 24b.27b).

[570] El plural *tas graphas* (lit. "las Escrituras") pretende quizá contrarrestar el reduccionismo saduceo que atribuía autoridad vinculante sólo al Pentateuco y consideraba como secundarios los demás escritos bíblicos, cf. Pesch II 351; Ernst II 561.

(lo que Dios dice) y porque no conocen *la fuerza de Dios*[571], el dador de vida (lo que Dios hace)[572]. Ni penetran el sentido de la Escritura ni tienen experiencia de la acción de Dios, es decir, de la vida que Dios comunica al hombre.

La denuncia es tremenda: las autoridades religiosas supremas, los que se llaman representantes de Dios, los que administran el templo y controlan el culto, no conocen a Dios ni en su palabra ni en su acción.

Después del duro reproche, Jesús va a responder a la cuestión que le plantean los saduceos de dos maneras: afirma primero el hecho de la resurrección y aclara cuál es el estado de los resucitados (v. 25); luego, mediante un texto bíblico, confirma la realidad de la vida después de la muerte (vv. 26-27)[573]. Sigue en su respuesta el orden inverso (quiástico) a las dos razones, expuestas por él, como causas del error de los saduceos[574].

25 *Porque, cuando resucitan de entre los muertos, ni los hombres ni las mujeres se casan, son como ángeles del cielo.*

De las dos frases usadas por los saduceos para referirse a la resurrección (v. 23: *En la resurrección, cuando resuciten*), Jesús omite la primera: no hace suya la idea de que haya un día final en que se verifique la resurrección de todos; retoma solamente la segunda, aunque con valor temporal diferente, esta vez de

[571] Lagrange 317: No comprenden que Dios pueda crear un orden diferente al de la naturaleza que ellos tienen ante los ojos. Pesch II 351: *Dynamis* es nombre de Dios (Mc 14,62) e indica su esencia. Gnilka II 186: La fuerza de Dios se reconoce en que vence a la muerte y despierta a los muertos a la vida; cf. Taylor 581. Gundry 702: "La fuerza / el poder de Dios" podría aludir a la referencia que hace la antigua oración judía *gaburot*, "Poderes [de Dios]" (segunda de las dieciocho bendiciones), a la resurrección de los muertos.

[572] Gnilka II 189: El poder creador de Dios es capaz de suscitar vida de la muerte y de la nada.

[573] Pérez Herrero 129: Jesús comienza por esclarecer el modo de la resurrección, ofreciendo después a los saduceos una convincente argumentación del hecho. Meier, *Un judío marginal* III 435: "Por un lado, su mal conocimiento de los libros sagrados no permite a los saduceos entender que las Escrituras –incluida la misma Torá mosaica, que ellos tanto veneran– enseñan el *hecho* de la resurrección. Por otro lado, al no comprender cómo el poder de Dios transformará radicalmente la existencia humana el día último, son incapaces de concebir el *modo* en que se desarrollará la vida nueva y diferente que Dios creará para su pueblo".

[574] Cf. Meier, *Un judío marginal* III 345.

presente (*cuando resucitan*)[575], no de futuro. Afirma así de nuevo que existe la resurrección y, para que no quede duda de su sentido, añade *de entre los muertos*[576]. No habla de resurrección del cuerpo[577], dice solamente que la muerte no es un estado definitivo, que el destino del ser humano no es permanecer para siempre en el reino de la muerte, sino salir de él.

Al mismo tiempo, corrige Jesús la idea, común a los fariseos y a otros grupos religiosos judíos, de una resurrección remota al final de los tiempos. Mientras los saduceos, ateniéndose a la doctrina farisea, hablaban de ella en futuro (v. 23: *En la resurrección, cuando resuciten, ¿de cuál de ellos va a ser mujer... ?*), Jesús cambia bruscamente al presente (*cuando resucitan, ni los hombres ni las mujeres se casan, son como ángeles*)[578]. La resurrección no acontecerá en un futuro lejano[579], es simplemente la vida personal que continúa, exaltada, eso sí, después de la muerte, y se está verificando ya desde ahora[580]. Ahí está la fuerza de Dios que ellos no conocen.

Luego precisa que la vida de los resucitados no es, como pensaban los fariseos, una mera prolongación de la vida terrena de los hombres[581]. En la vida resucitada no hay matrimonio ni procreación (*ni los hombres ni las mujeres se casan*, lit.: "ni

575 El valor temporal del subjuntivo *anastôsin*, por contraste con el del v.23, es aquí de presente, cf. nota fil.

576 Meier, *Un judío marginal* III 435: "Resucitar de entre los muertos" pone de relieve que Jesús está hablando de una resurrección real de personas antes muertas; implícitamente afirma la coincidencia de identidad entre los ex difuntos y los resucitados.

577 Trocmé 306: Jesús descarta firmemente la tesis de una resurrección de la carne y de un restablecimiento del orden social terrestre en el más allá.

578 Gundry 702s.709, da a los presentes "no se casan..." y "son como ángeles..." (v. 25) valor de futuro. Lo mismo a "se levantan" (v. 26). Piensa que es tan cierto que las condiciones de la vida resucitada se verificarán en el tiempo venidero, que puede hablarse de ellas como si ya se estuvieran realizando. No tiene en cuenta el cambio brusco que hace Jesús al presente (*gamousin*, *gamizontai*, *eisin*), después que los saduceos habían empleado el futuro (*estai gynê*: "será / va a ser mujer").

579 Cf. Pesch II 353. Gnilka II 188: El evangelista no establece explícitamente una conexión entre la resurrección de los muertos y la de Jesús.

580 G. Greshake [*Auferstehung der Toten* (Koinonia 10), Essen 1969] 387.385 (citado por Pesch II 353): "El creyente espera que también allí donde todo futuro parece terminar, Dios le dé un nuevo y completo futuro de vida, y le siga siendo fiel también allí donde las potencias de la muerte parecen triunfar".

581 Meier, *Un judío marginal* III 435: La continuidad personal no significa continuidad completa entre el anterior modo de existencia terrena y el modo en que existirán los resucitados de entre los muertos. Junto con la continuidad de la persona habrá una gran discontinuidad en el modo de vivir; cf. Pesch 351s.

[ellos] toman en matrimonio, ni [ellas] son tomadas en matrimonio")[582], porque esa vida no se transmite por generación humana; es la participación de la vida de Dios[583]. A una concepción material de la vida resucitada, opone Jesús otra, siempre de tipo personal, pero no regida por las categorías de la existencia terrena[584].

Por eso la describe con la comparación *son como ángeles*[585], que indica el estado propio de los que están en la esfera divina (*del cielo*)[586]. Afirma que el concepto de "ángel" es aplicable a los resucitados, que moran con Dios[587]. Ahora bien, el estado angélico tiene por característica principal la inmortalidad[588], y la vida que Dios comunica a los resucitados es inmortal: ahí está el núcleo de la comparación con los ángeles[589]. Por eso es absurdo el planteamiento saduceo: esa vida no puede ser objeto de transmisión, es donación directa de Dios[590].

Se trata, pues, de una condición nueva, en la que no hay diferencia entre hombre y mujer, sino igualdad entre ambos[591]. La

[582] Légasse II 737ss: Si el AT, sobre todo a la luz de la tradición judía, es capaz de proporcionar un fundamento a la fe en la resurrección de los muertos, no ocurre lo mismo respecto al hecho de que los resucitados no se casen, es decir, que escapen a las condiciones de la vida en este mundo. La idea corriente entre los judíos era que los resucitados llevasen una vida sexual y conyugal idéntica a la de aquí abajo. Las palabras de Jesús, en cambio, rectifican esa idea.

[583] Cf. Radermakers 272.

[584] Légasse II 739: Jesús se opone a una concepción del más allá que sería la copia o la simple prolongación de la existencia de aquí abajo; cf. Lamarche 283.

[585] Pesch II 351: En la literatura apocalíptica estaba extendida la idea de que los resucitados llegarían a ser iguales a los ángeles (cf. *Hen.* 51,4; 104,6; *ap. Bar. syr.* 51,10); cf. Strack-B I 888; Taylor 581; Gnilka II 187; Gundry 706; Limbeck, *Markus* 117.

[586] "El cielo" (lit.: "los cielos") designa la morada de Dios, cf. Mateos, *Marcos 13*, § 437.

[587] Nótese la identificación de *ángeles* con hijos de Dios en Job 1,6; 2,1; 32,7; Dn 3,21/91.

[588] Pesch II 351: Entre los judíos del tiempo de Jesús (no saduceos) se consideraba a los ángeles inmortales y, por tanto, sin necesidad de reproducirse mediante el matrimonio; cf. Légasse II 740.

[589] Cf. Meier, *Un judío marginal* III 436s.

[590] *Ibid.* III 437: "Una vez entendido el modo de existencia humana después de la resurrección, obra del poder de Dios, que trasciende todas las insignificantes concepciones de los hombres, se desvanece la objeción de los saduceos"; cf. Ernst II 562.

[591] Pesch II 351: El hecho de no tomar mujer o marido significa la anulación de la diferencia entre hombre y mujer en una nueva creación, a la que alude la comparación con los ángeles del cielo. Pikaza, *Marcos* 168: No habrá dominio de unos sobre otros; la existencia será fiesta de vida perdurable y compartida; varón y hembra serán libres y plenamente iguales; cf. Pikaza, *Pan, casa, palabra* 337.339.

mujer ya no es un objeto que se tiene para satisfacer el instinto sexual o para la propagación de la especie (v. 23: *los siete la han tenido por mujer*). En la esfera divina no rige ninguno de los condicionamientos del orden actual[592].

Segunda contrapregunta
La resurrección en general

26-27 *Y acerca de que los muertos resurgen, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en el episodio de la zarza, lo que le dijo Dios:* «Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob»? *No es Dios de muertos, sino de vivos. Estáis muy equivocados.*

Segunda cuestión, relacionada con la primera. Jesús va a mostrarles ahora que tampoco conocen la Escritura[593]. Resulta llamativo el cambio de terminología: en esta ocasión Jesús no habla de "resucitar de entre los muertos" (v. 25; cf. v. 23), sino de "los muertos que resurgen [a la vida] o se levantan [de la muerte]"[594]. Ante la posibilidad de que su declaración anterior (v. 25) fuera interpretada por sus interlocutores como referida únicamente al caso expuesto por ellos (es decir, a la resurrección de los siete hermanos y de la mujer que va casándose con cada uno de ellos a medida que mueren), esta vez, para evitar cualquier equívoco sobre el alcance de sus palabras, habla del resurgir a la vida de *los muertos* en general[595]. Si, antes, con "de entre los muertos" indicaba el estado o situación del que se sale con la resurrección, ahora, señala que son los muertos mismos

[592] Cf. Pesch II 352.

[593] Lohmeyer, *Markus* 225: Jesús responde a los saducedos de dos modos: en primer lugar, aclarando el cómo de la resurrección; a continuación, el hecho mismo, por medio de la exégesis de un dicho bíblico. La discusión versa, por tanto, sobre la interpretación de frases bíblicas. Limbeck, *Markus* 177s: Como los saduceos no atribuyen a Dios la potencia para crear vida de la muerte y realizar lo inimaginable, entienden mal el texto bíblico. Toda exégesis yerra cuando en su exposición se olvida la fidelidad y la fuerza vivificante de Dios. Légasse 739: Jesús acusa a los saduceos de no conocer lo que es el fundamento mismo de la creencia en la resurrección.

[594] Pesch II 352: El uso de *egeiromai* (diverso de *anistanai* de los vv. 23.25) concuerda con la mayor parte de las formulaciones del NT, en las cuales los *vekroi* están sólo en función del sujeto (Dios).

[595] Cf. van Iersel, *Marco* 342s.

los que, por la acción de Dios, emergen de ese estado (*resurgen*)[596].

Para probar que los muertos *resurgen*[597], es decir, que tienen vida después de la muerte, apela Jesús al *libro de Moisés*, esto es, al Pentateuco, la Escritura por excelencia para los saduceos y que ellos han utilizado para intentar demostrar lo absurdo de la creencia en la resurrección (vv. 19-23)[598]. Del libro de Moisés cita Jesús una declaración de Dios mismo[599], que avala su argumentación: "*Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*" (Éx 3,6.15s)[600].

En el contexto de Éx 3,6, Dios se presenta como el Dios de los patriarcas, anteriores a la Ley; el Dios de la promesa y la bendición. Pero, al hacerlo como garantía de la obra de liberación que va a emprender con el pueblo esclavizado en Egipto, implica que él fue el protector y salvador de los patriarcas[601]. Ahora bien, si éstos, al morir, hubieran desaparecido para siempre, la liberación del pueblo, como la vida de los patriarcas, no tendría porvenir, estaría destinada al fracaso. En cambio, "si ser

[596] Se interprete *egeirontai* como pasiva o como media (cf. nota fil.), la acción de Dios está presente en el "resurgir [a la vida]" o en el "levantarse [de la muerte]".

[597] Sorprendentemente, para Taylor 582, *egeirontai* es un presente gnómico, como en 1Cor 15,16. Sin embargo, en el texto de 1Cor, se encuentra en forma negativa (*ouk egeirontai*); no parece posible llamar gnómico o axiomático a un hecho y a su negación.

[598] Gundry 703: Apela a un pasaje cuya autoridad ellos aceptan, subrayada por "libro" y por "Moisés". Meier, *Un judío marginal* III 437: Como antes los saduceos, Jesús se remite al Pentateuco, el núcleo de la revelación de Dios a Israel; recurre a la revelación medular, la de la teofanía en la zarza ardiendo ante Moisés (Éx 3,6); cf. Ernst II 562.

[599] B. van Iersel, *Marco* 343: A los ojos de los lectores, la citación de Jesús tiene mayor peso que la que han hecho los saduceos en el v.19. En la cita de los saduceos es Moisés el que habla, mientras que en la cita de Jesús es el mismo Dios el que lo hace.

[600] Limbeck, *Markus* 177s: Entre el "yo" y "el Dios de Abrahán" se puede intercalar un "soy" o un "fui". Pero si se recuerda con qué constancia Dios fue fiel y cómo a menudo salvó al pueblo y a los individuos del poder de la muerte (cf. Ez 37,1-14; Sal 22; 59, etc.) se puede oír "Yo soy". Así, Abrahán, Isaac y Jacob no pertenecen al pasado, existen y viven también hoy, porque "Yo" sigo siendo su Dios. Pérez Herrero 129: Para probar el hecho de la resurrección, Jesús apela a un texto del Éxodo que, curiosamente, no habla de la resurrección, sino de Dios. Es un procedimiento original, muy diverso al que solían utilizar los rabinos y saduceos. Sin perderse en minuciosidades exegéticas, va directamente al punto fundamental: la revelación de Dios; cf. Pronzato, *Marcos* II 269.

[601] Meier, *Un judío marginal* III 440: La fórmula "el Dios de Abrahán, etc.", que se refiere al "Dios de los padres", tiene por función recordar cómo Dios escogió de modo gratuito a esas personas y sus descendientes para que fueran su pueblo y cómo actuó para ellos de escudo protector y salvador cuando se encontraban en peligros que suponían una amenaza para sus vidas. Jesús extiende ese sentido fuerte de la fórmula a la liberación última del pueblo de Dios del opresor escatológico, el esclavizador poder de la muerte.

el Dios de los patriarcas significa asegurarles salvación y protección, esto implica que la muerte no ha tenido sobre ellos la última palabra"[602], y que los proyectos de Dios pueden cumplirse con éxito[603]. Ese Dios de los patriarcas no es, por tanto, un *Dios de muertos, sino de vivos*[604], y su aparición a Moisés muestra su fidelidad a la promesa[605].

El razonamiento de Jesús es claro: identifica el "resurgir" de los muertos (en presente: *resurgen*, aplicable a todos) con la vida que Abrahán, Isaac y Jacob tienen con Dios. Supone que, cuando Dios habló a Moisés, los patriarcas seguían vivos, e identifica esa vida con la resurrección (*resurgen*)[606]. Para Jesús,

[602] Légasse II 741. Paradójicamente, el autor cierra su brillante razonamiento sobre este pasaje con estas palabras: "No es necesario concluir que Abrahán y los otros patriarcas han resucitado ya: el pensamiento del antiguo judaísmo de expresión semítica sobre los fines últimos había absorbido suficientemente la idea de una supervivencia de la persona humana distinta de la simple estancia en el *sheol* para que se admita que los patriarcas serán los primeros en beneficiarse de la esperanza de la resurrección, seguros de llegar a ella". Jesús, sin embargo, no anuncia una resurrección posterior.

[603] Radermakers 272: ¿Qué consistencia tendría la afirmación de que Dios es señor y salvador de hombres que estuvieran muertos para siempre?

[604] Según Lamarche 284, P. Lenhardt ha encontrado en la literatura rabínica varios textos bastante próximos a esta perícopa (vv. 26-27): Mishnah, *Sanhedrin* 10,1; Talmud de Bab. *Sanedrín* 91a, etc. Meier, *Un judío marginal* III 438s: Los rabinos de los siglos I al V d. C., confiados en que Dios resucita a los muertos y en su revelación de esta verdad a Israel a través de las Escrituras, no tardaron en encontrar alusiones a la resurrección en textos cuyo sentido literal no tenía nada que ver con ella, aunque nunca utilizaron Éx 3,6 para probar la resurrección.

[605] Lagrange 320: Los que han vivido para Dios no pueden estar muertos para él. En esa unión con Dios apoyaba el salmista su esperanza de inmortalidad: Sal 16,8ss; 49,15s; 73,23ss. Dios no abandona los suyos a la muerte: Los patriarcas estaban, pues, aún vivos. Gnilka II 187: Éx 3,6: "Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, etc.", en el contexto no implica resurrección. Pero Dios no se asocia a nombres de muertos. El dicho divino no puede ser anulado ni siquiera por la muerte; cf. Taylor 582; Pesch 352. Pronzato, *Marcos* II 270: Dios mantiene las promesas. Si se une al hombre, lo hace para siempre, no para un tiempo limitado. La alianza no puede ser interrumpida por la muerte. Pérez Herrero 129: El Dios de los padres es un Dios fiel a sus promesas de una vida plena y total, luego no puede abandonar al hombre al poder de la muerte. En su fidelidad tiene que resucitarlo. Meier, *Un judío marginal* III 441: "El Dios de toda la vida y de todos los vivientes no puede ser nombrado, definido y entendido por su relación con muertos". Al contrario, Gundry 703: Abrahán, etc., están entre los muertos (*acerca de que los muertos se levantan*); estuvieron vivos y lo estarán de nuevo, pero ahora están muertos. En la misma línea, van Iersel, *Marco* 344: Aunque pensáramos que los tres patriarcas viven con Dios, hasta ahora ninguno de ellos ha resucitado o retornado a la vida.

[606] Pesch II 353: Hay que tener presente que "los padres", prototipo de los justos, son imaginados ya en el judaísmo antiguo como vivientes junto a Dios. Harrington 55: Jesús entiende Éx 3,6.15-16 en el sentido de que Abrahán, Isaac y Jacob aún vivían y continuaban su relación con Dios. Por tanto, la resurrección formaba parte de la enseñanza del Pentateuco.

resucitar equivale a no interrumpir la vida: no anuncia una resurrección corporal ulterior[607].

La resurrección no es, pues, la vuelta al cuerpo físico, que, en el caso de los patriarcas, estaba sepultado en la cueva de Macpelá (Gn 49,29-32; 50,13), sino la permanencia de la vida más allá de la muerte, en la esfera de Dios. En las dos afirmaciones de Jesús (vv. 25 y 26-27) se muestra que la resurrección es inmediata. Es decir, el Dios fiel no deja que perezcan los que él ha amado. El Dios de Jesús es el Dios de la vida, porque su fuerza es fuerza de vida[608].

Jesús termina su respuesta retomando su afirmación anterior sobre el error de los saduceos (v. 24: *estáis equivocados*) y llevándola hasta el extremo (*Estáis muy equivocados*)[609]. De hecho, el Dios en que creen los saduceos no existe[610]. Ahora bien, siendo ellos los jefes del templo, éste se ha convertido en el lugar donde se da culto a un Dios inexistente. El templo es una mentira, porque venera a un Dios ficticio. La jerarquía del templo carece de la vida de Dios; está "muerta" y transmite muerte.

Mc no señala reacción alguna de los saduceos ante la respuesta de Jesús[611]. Evidentemente la argumentación de Jesús no les ha hecho cambiar lo más mínimo sus ideas.

Hay que tener en cuenta que los términos empleados en este pasaje para designar el triunfo de la vida sobre la muerte: "resu-

[607] Gnilka II 187s niega que resurrección y vida tras la muerte sean lo mismo. Este autor opina que los patriarcas viven con Dios y están destinados a la resurrección. Sin embargo, Jesús no dice "los muertos se levantarán", sino "resurgen" / "se levantan", sin anunciar nada más para el futuro.

[608] El Dios de Jesús es el Dios de la vida, y la comunica por su medio de Jesús. Éste tiene experiencia de esa vida y ha predicho su resurrección (8,31; 9,31; 10,34). Pesch II 353: Negar la resurrección es, pues, no reconocer a Dios ni su potencia.

[609] Meier, *Un judío marginal* III 443: Esta inclusión, formada con la pregunta inicial de Jesús en el v. 24, remacha su argumento tanto retórica como teológicamente. Trocmé 305: Las dos respuestas de Jesús (vv. 24-25 y vv. 26-27) están encuadradas por las dos ocurrencias del verbo *planasthai* (vv. 24 y 27), que señalan vigorosamente la naturaleza polémica del conjunto.

[610] Meier, *Un judío marginal* III 442s: El único Dios verdadero, el Dios viviente, es un Dios de vivos y sólo de vivos. No tiene ni puede tener nada que ver con la muerte: ésa es una relación que caracteriza a los dioses paganos. Entender correctamente al Dios de Israel es aceptar la resurrección. Negar la resurrección es no entender la revelación primordial de Dios a Israel ni, al final, a Dios mismo.

[611] Cf. Ernst II 563.

rrección" (gr. *anastasis*), "resucitar" (gr. *anistêmi*), "resurgir / levantarse" (gr. *egeirô*), son metafóricos y, como tales, equívocos. Describen el cambio de postura corporal. La postura del muerto es yacente, horizontal, y para indicar la vuelta a la vida se usa la metáfora de "resurgir", "levantarse", "resucitar", que implica la vuelta a la postura vertical propia del que está vivo. Pero no hay que ver en estos términos la descripción de un fenómeno real, solamente la afirmación de que hay vida después de la muerte. El aspecto positivo de esta metáfora está en que, con ella, se afirma la identidad del sujeto en una y otra vida. Sus aspectos negativos son que, por una parte, parece indicar que la muerte implica una interrupción de la vida y, por otra, que la condición del resucitado es la misma que antes de morir ("resucitar" = "revivir").

* * * * *

Puede establecerse una comparación entre el episodio en que se define el pecado fariseo (10,5: la contumacia) y éste en que se define el de los saduceos (12,18: el materialismo)[612].

En el caso de los fariseos, Jesús se remite a la primera creación (10,6s) para invalidar una prescripción de Moisés para esta vida. En el caso de los saduceos, hace alusión a una nueva creación (12,25: *como ángeles*) para deshacer un error sobre las consecuencias que puede tener en la otra vida una prescripción de Moisés. Los saduceos han presentado el matrimonio como medio para tener hijos. En ese sentido está excluido de la vida futura.

Por el primer caso, se ve que la norma para la relación entre hombre y mujer es el proyecto creador; por el segundo, que las prescripciones de la Ley tienen validez sólo para esta vida. Dios es el principio de todo, de la primera y de la segunda creación. Moisés tuvo un papel transitorio, que no puede oponerse al designio de Dios (10,9).

[612] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 336ss relaciona ambos episodios.

Mc usa el tema matrimonial para ambos casos, y en los dos se establece la perfecta igualdad entre el hombre y la mujer. En esta vida, porque su unión hace de ambos "un solo ser" (10,8). En la futura, porque uno y otra son "como ángeles".

Puede preguntarse si el ideal de unión por amor entre hombre y mujer, propuesto por Jesús para esta vida, tendrá continuidad en la otra. Aunque Jesús no aborda esta cuestión, es legítimo suponer que la unión íntima que se realiza aquí en la tierra entre dos seres humanos, se realizará con todos en la vida futura. No mediante la unión sexual, sino mediante la perfecta comunión que produce el amor sin límite[613].

[613] Radermakers 272: Todo lo que constituye la realidad personal subsiste en los resucitados, pero transfigurado más allá de nuestro tiempo y de nuestro espacio. Resucitar significa vivir en Dios la comunión interpersonal, de la cual la relación carnal es figura; significa, concretamente, ser creados de nuevo en la propia plenitud personal. Cf. Tertuliano, *De monogamia* 10 (citado por Légasse II 740): No habrá vínculo conyugal pero sí intimidad espiritual: todos son uno junto a Dios.

TRÍPTICO DE LOS LETRADOS
(12,28-40)

El tercer tríptico de esta sección está dedicado a los letrados, último grupo de los miembros del Sanedrín (cf. 11,27). Uno de ellos se acerca a Jesús para consultarlo sobre cuál era el mandamiento principal (12,28-34). A continuación, toma la iniciativa Jesús para desautorizar la doctrina de los letrados sobre el Mesías (12,35-37) y para criticar la conducta de algunos de ellos (12,38-40).

El estructura del tríptico es la siguiente:

I. La cuestión sobre el mandamiento principal (12,28-34)
II. Desautorización de la concepción mesiánica de los letrados (12,35-37).
III. Crítica de la conducta de algunos letrados (12,38-40)

I. Mc 12,28-34: *El letrado. El mandamiento principal*
(Mt 22,34-40; Lc 10,25-28)

[28]Se le acercó un letrado que los había oído discutir; viendo lo bien que les había respondido, le preguntó:
- ¿Qué mandamiento es el primero de todos?

[29]Respondió Jesús:
- El primero es: *«¡Escucha, Israel!: El Señor nuestro Dios es el único Señor; [30]por eso amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con toda tu fuerza».* [31]El segundo es éste: *«Amarás a tu prójimo como a ti mismo».* Mayor que éstos no hay ningún otro mandamiento.

[32]El letrado le dijo:
- ¡Muy bien, Maestro! Es verdad lo que has dicho, que *es uno solo y que no hay otro fuera de él;* [33]y que *el amarlo con todo el corazón y con todo el entendimiento y con toda la fuerza y el amar al prójimo como a sí mismo* está por encima de todos los holocaustos y sacrificios.

[34]Viendo Jesús que había respondido inteligentemente, le dijo:
- No estás lejos del reinado de Dios.

Y ya nadie se atrevía a hacerle más preguntas.

NOTAS FILOLÓGICAS

28 *Se le acercó un letrado*, gr. *kai proselthon heis tôn grammateôn*, lit. "y acercándose uno de los letrados"; *proselthon... epêrôtêsen*, cf. una construcción semejante en 10,2 y 12,18; *heis*, equivalente a *tis*, "uno", "cierto", cf. Black, *Approach* 105; Maloney, *Semitic Interference* 126-131; Gundry 709s; *grammateus*, cf. 1,22; 2,6.16; 3,22; 7,1.5; 8,31; 9,11.14; 10,33; 11.18.27, genit. partitivo con *tis*, Blass § 164,1.

que los había oído discutir, gr. *akousas autôn syzêtountôn*, lit.: "habiéndolos oído discutiendo"; *akouô* con participio en genit., cf. Blass § 416,1b;

Maloney, *Semitic Interference* 127; el participio representa el predicado del discurso directo, Robertson 1123; *sy(n)zêteô*, "discutir", cf. 1,27; 8,11; 9,10.14.16.

viendo lo bien que les había respondido, gr. ***idôn hoti kalôs apekrithê autois***; ***kalôs***, cf. 7,6.9.37; enfático a principio de frase, de ahí la traducción *lo **bien que***. Nótese el asíndeton entre los tres participios ***(proselthôn, akousas, idôn)***, cf. Reiser 159. ***idôn***, *v.l. eidôs*, Taylor 585.

le preguntó, gr. ***epêrôtêsen auton***; ***epêrôtaô***, cf. 5,9; 7,5.17; 8,23.27.29, etc.

¿Qué mandamiento es el primero de todos?, gr. ***poia estin entolê prôtê pantôn***; ***poia***, cualitativo, Lagrange 321 ("de quelle nature"); Robertson 740, cf. 11,28.29.33; ***prôtos*** (en importancia), Robertson 669, cf. 6,21; 9,35; 10,31.44; 12,20; con valor de superlativo, Moulton-Turner III 31; Black, ***Approach*** 117. Falta de concordancia entre ***prôtê***, femenino, y ***pantôn***, neutro plural; Lagrange 321: ha sido explicado como una suerte de superlativo: "el primero de todo ("le premier de toutes coses")"; Robertson 410 se pregunta si no es una construcción ***ad sensum***, cf. 516; así Gundry 714, apoyándose en la frase siguiente: ***no hay ningún mandamiento mayor que éstos***, que excluye la referencia a otras realidades; adoptamos esta interpretación. Zerwick § 12: a veces ***pan*** se resiste a la concordancia, podría ser indeclinable (como en gr. moderno ***pasa***). Para Moulton-Howard II 442, puede ser una traducción idiomática del arameo; Blass § 164[2] lo ve como un uso estereotipado del neutro para intensificar el superlativo; Légasse II 747, objeta que sería el único ejemplo en el NT, pero la construcción se da en gr. clásico (Tucíd. IV 52), cf. Taylor 585; Moulton-Turner III 210, admite la posibilidad de que ***pantôn*** pertenezca al versículo siguiente: "de todos... el primero". Sobre la omisión del artículo en ***prôtê***, cf. Moule, ***Idiom*** 113, IV; para Gundry 710, subraya la calidad de primero.

29 ***El primero es: Escucha Israel...*** , gr. ***hoti prôtê estin: akoue, Israêl...***; ***hoti*** declarativo con discurso directo; ***akoue, Israêl*** (cf. Dt 6,4) introduce el pasaje conocido como el ***Shᵉma'*** (= "Escucha"), recitado por los judíos piadosos dos veces al día.

El Señor nuestro Dios es el único Señor, gr. ***Kyrios ho Theos hêmôn Kyrios heis estin***. Para las opiniones sobre la traducción de esta frase, cf. Lagrange 321; Bratcher-Nida 382; Gundry 715. La dificultad está en determinar si ***heis*** describe la esencia de Dios: "es uno", o su relación con Israel: "el único". Optamos por la segunda interpretación.

30 ***por eso amarás***, gr. ***kai agapêseis***; el ***kai*** inicial tiene valor consecutivo, Reiser 125; Gundry 715; ***agapaô***, cf. 10,21;

con todo tu corazón, gr. ***ex holês tês kardías sou***; la preposición ***ek*** corresponde al uso griego, indica la fuente interior de la cual algo procede; ***holês*** predicativo (ordinariamente antepuesto) con un sustantivo articulado, Blass § 275; Moulton-Turner III 199; ***kardía***, "corazón", con sentido figurado, en la cultura hebrea representa el lugar del pensamiento, del querer y sentir del ser humano, cf. Mateos-Camacho, ***Evangelio, figuras y símbolos*** 135-137. Repetición de ***holos*** en los siguientes miembros, Robertson 774; cf. ***infra*** v. 33.

alma, gr. ***tês psykhês***; ***psykhê***, centro de las emociones, deseos y afectos, Liddell-Scott-Jones, *s.v.* IV, 2027; Bratcher-Nida 383; Maloney, *Semitic Interference* 121, piensa que también es posible el sentido semítico de *nephesh*.

mente, gr. ***tês dianoias***; ***dianoia*** (sólo aquí en Mc) se usa en los LXX, igual que ***kardia***, para traducir el hebreo ***lebab***, cf. Bratcher-Nida 383.

fuerza, gr. ***tês iskhyos*** (LXX: ***dynameôs***); ***iskhys***, "fuerza", "vigor, "poder" (sólo aquí y en 12,33), cf. *iskhyô*, 2,17; 5,4; 9,18; 14,37.

31 ***El segundo es éste***, gr. ***deutera autê***, también inarticulado.

a tu prójimo, gr. ***ton plesion sou***; ***plêsion***, adverbio usado como sustantivo

Mayor que éstos no hay ningún otro mandamiento, gr. ***meizôn toutôn allê entolê ouk estin***, lit. "mayor que éstos no hay otro mandamiento".

32 ***¡Muy bien, Maestro!***, gr. ***kalôs, didaskale***; ***kalôs*** como exclamación, "¡bien!", "¡muy bien!", Blass § 107, 3; Taylor 588; ***didaskale***, título con el que fariseos, herodianos y saduceos se han dirigido a Jesús en este capítulo (cf. 12,14.19).

Es verdad lo que has dicho, gr. ***ep' alêtheias eipes***, lit.: "dices / hablas apoyado en verdad", Blass § 234,4; *DGENT* II, 309ss.

fuera de él, gr. ***plên autou***; ***plên*** (sólo aquí en Mc), adverbio, "sólo", "excepto", usado como preposición impropia con genitivo, Robertson 1187; Blass § 216,3; cf. Maloney, *Semitic Interference* 93.95. Sobre su uso en los LXX, cf. Beyer, *Semitische Syntax* 104; ***plên*** para indicar excepción, cf. Beyer, *o. c.* 114s.

33 ***que amarlo***, gr. ***to agapan auton***; ***to agapan***, infinitivo pres. durativo sustantivado sin preposición, Robertson 890.1058.1081; Blass § 399,1; Moulton-Turner III 140; influenciado por el hebreo *le* con infinitivo, Moulton-Turner IV 16;

con todo el entendimiento, gr. ***ek holês tês syneseôs***, equivale a ***ek holês tês dianoias*** de v. 30 y no corresponde a Dt 6,4 (LXX); ***synesis*** (sólo aquí en Mc), "entendimiento, comprensión"; ***syniêmi***, cf. 4,12; 6,52; 7,14; 8,17.21.

a sí mismo, gr. ***heauton***, uso del reflexivo de 3ª persona, en lugar del de primera o segunda, en LXX, papiros y NT, Moulton-Turner III 42.

está por encima, gr. ***perissoteron estin***; ***perissoteron*** (cf. 7,36), "mucho más [que]", "más abundante [que]", neutro, concordando con el infinitivo ***to agapan***;

los holocaustos y sacrificios, gr. ***tôn holokautômatôn kai thysiôn***; ***holokautômatôn*** (sólo aquí en Mc), "holocaustos", sacrificios en los que el animal era enteramente consumido por el fuego; ***thysiôn*** (sólo aquí en Mc), "sacrificios", "ofrendas", de animales o vegetales; un solo artículo ante dos sustantivos, aunque de distinto género (***holokautôma***, neutro; ***thysia***, femenino), Robertson 789; Blass § 276,1.

34 ***Viendo Jesús que había respondido inteligentemente***, gr. ***kai ho Iêsous idôn auton hoti nounekhôs apekrithê***; construcción común en griego, en la que el sujeto de la oración introducida por ***hoti*** se traslada como comple-

mento a la principal: *idôn auton hoti* equivale a *idôn hoti autos...*, poniendo de relieve el pronombre, cf. Blass § 476; Black, *Approach* 53; Moulton-Turner III 325; Reiser 7. *nounekhôs* (sólo aquí en el NT), adverbio derivado de *nounekhês*, compuesto de *nous* y *ekhô*, cf. Robertson 551; usado en gr. clásico, pero no en LXX, Taylor 589.

No estás lejos, gr. *ou makran ei*; *makran* (sólo aquí en Mc), acus. femenino de *makros*, empleado como adverbio en gr. clásico, LXX y papiros, Taylor 589; uso predicativo, Robertson 546; cf. *makrothen*, 5,6; 8,3; 9,13.

Y ya nadie... más, gr. *kai oudeis ouketi*, doble negación, Moulton-Turner IV 26; cf. 1,44; 2,3; 3,20.27; 5,3.37; 6,5; 7,12; 9,8; 11,14; 12,14. *ouketi*, "ya no más", incluye todas las preguntas anteriores;

a hacerle... preguntas, gr. *auton epêrôtêsai*; el pronombre *auton* antepuesto al verbo *epêrôtêsai* subraya el sentido de temor reverencial ante Jesús, Gundry 712.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Un letrado del partido fariseo ha apreciado los argumentos de Jesús en su discusión con los saduceos, el partido adverso al suyo dentro del Sanedrín, a los que ha infligido una derrota dialéctica, y quiere someter al juicio de Jesús una cuestión muy debatida en las escuelas rabínicas: cuál era el principal mandamiento de la Ley. Las opiniones eran muchas, pero predominaba la que sostenía que el precepto del descanso sabático, que Dios mismo había observado en la creación, tenía tanto peso como todos los demás mandamientos juntos: era el mandamiento que resumía en sí la Ley entera.

La perícopa puede dividirse así:

- 12,28: Presentación y pregunta del letrado.
- 12,29-31: Respuesta de Jesús.
- 12,32-33: Reacción favorable del letrado.
- 12,34a: Reacción de Jesús.
- 12,34b: Reacción de los presentes a lo sucedido.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. No hay presentes históricos en esta perícopa.

2. Los interlocutores anteriores de Jesús (12,11-17: fariseos y herodianos; 12,18-27: los saduceos) no se han marchado.

3. Paralelo de la introducción: *Se le acercó un letrado... le preguntó* (v.28), con 10,2: "acercándose unos fariseos le preguntaron" y 12,18: "se le acercaron unos saduceos... y le preguntaron".

4. El letrado se dirige a Jesús bruscamente, sin llamarlo "Maestro" ni usando alguna otra fórmula de cortesía (v. 28).

5. Jesús responde a la pregunta del letrado citando el llamamiento de Dt 6,4-5, que constituía el principio de la profesión de fe (*Shᵉmaʿ*) que los judíos recitaban dos veces al día (v. 29).

6. Las palabras iniciales: *Escucha, Israel* (v. 29), innecesarias para enunciar el mandamiento, convierten la respuesta de Jesús en una exhortación.

7. Jesús intercala un miembro (*con toda tu mente*) (v. 30) a los tres que aparecen en Dt 6,5 ("corazón", "alma" "fuerza") y, para designar el tercero ("fuerza"), usa una palabra diferente de la de los LXX (*iskhys* en vez de *dynamis*).

8. Jesús añade un segundo mandamiento (v. 31), rebasando la petición del letrado.

9. Termina con un aserto general: *mayor que éstos no hay ningún otro mandamiento* (v. 31).

10. El letrado aprueba las palabras de Jesús (v. 32: *muy bien*) como había aprobado su respuesta a los saduceos (v. 28: *bien*...)

11. El estilo impersonal del enunciado del letrado: *el amarlo con todo el corazón*... (v. 33), contrasta con el personal de Jesús: *amarás... con todo tu corazón*... (v. 30).

12. El letrado enuncia tres miembros, como en Dt 6,5, pero sustituye "alma" (*psykhê*) por "entendimiento" (*synesis*) (v. 33).

13. Además, por propia iniciativa, aplica a los preceptos cultuales (*holocaustos y sacrificios*) (v. 33) el aserto anterior de Jesús (v. 31b: *mayor que éstos no hay ningún otro mandamiento*).

14. La aprobación de Jesús a las palabras del letrado (v.34: *viendo que había respondido inteligentemente*) está en paralelo con la del letrado a la respuesta de Jesús a los saduceos (v. 28b: *viendo lo bien que les había respondido*).

LECTURA

28 ***Se le acercó un letrado que los había oído discutir; viendo lo bien que les había respondido, le preguntó: «¿Qué mandamiento es el primero de todos?»***

Siguen presentes los interlocutores de Jesús en las dos controversias anteriores (12,13-17.18-27)[614]. Hasta ahora se han presentado grupos (fariseos, herodianos y saduceos); ahora lo hace un individuo, un letrado u escriba, especialista en la interpretación de la Ley, que, según el esquema de Mc, es fariseo (cf. 2,16)

[614] Solamente en 12,12 ha señalado Mc la salida de escena de los primeros interlocutores de Jesús, los sanedritas que habían cuestionado su autoridad (11,27b-33) y a los que dirigió la parábola de los viñadores (12,1-11).

y forma parte del círculo de los adversarios de Jesús (11,27b).

El letrado se adelanta y se dirige a Jesús (*Se le acercó*). Es un canonista insatisfecho con la doctrina dominante. No pretende comprometer a Jesús[615], pero, viendo la maestría con que éste interpreta la Escritura, quiere saber lo que opina sobre una cuestión difícil (*le preguntó...*)[616]. La forma como Mc introduce el episodio: acercamiento del personaje a Jesús y pregunta a éste (gr. *proselthôn... epêrôtêsen auton*), en paralelo con 10,2 (los fariseos se acercan y le preguntan: gr. *proselthontes... epêrôtôn auton*) y 12,18 (los saduceos se acercan a él y le preguntan: gr. *erkhontai... pros auton... epêrôtôn auton*), indica que, como en aquellas ocasiones, la cuestión planteada ahora aborda un problema debatido entre las diferentes escuelas teológicas del judaísmo de la época.

Para dirigirse a Jesús, el letrado no usa ninguna fórmula de cortesía; al contrario que los grupos anteriores (12,14.19), no abre su pregunta llamándolo «Maestro». Este hecho y su posterior aprobación entusiasta de la respuesta de Jesús (v. 32), indican que tiene ya formada su opinión sobre el tema de su pregunta y quiere ver si la de Jesús coincide con la suya. Jesús ha estado brillante en su controversia con los saduceos, como el mismo letrado lo reconoce (*viendo lo bien que les había respondido*). Si lo llamara «Maestro» al principio, tendría que aceptar o, al menos, respetar la opinión de Jesús, aunque fuera contraria a la que él mantiene. Por eso se reserva el designarlo así; le dará o no el título de «Maestro» una vez oída su respuesta.

[615] Lagrange 321: Nada hace suponer mala intención. Pesch II 358: El personaje, desde el principio, está bien dispuesto con relación a Jesús. Gnilka II 192: La pregunta del escriba no tiene por objeto tentar a Jesús. Harrington 55: El escriba que hace la pregunta se caracteriza por su falta de hostilidad hacia Jesús y por la aprobación que recibe de éste. En la misma línea, Pronzato, *Marcos* II 275s; González Ruiz 188; Ernst II 566.568; Lentzen-Deis 371s; Trocmé 309. En cambio, Gundry 710: La aprobación posterior de las palabras de Jesús puede ser una capitulación del letrado, más que buena voluntad inicial. La frase final (*nadie se atrevía...*) muestra que, con su pregunta, el letrado se está atreviendo a retar a Jesús de modo antagonista. Este autor invierte los datos: el final (*nadie se atrevía...*) es consecuencia también del acierto de Jesús en su respuesta al letrado. Tampoco se atiene a los datos que proporciona el texto van Iersel, *Marco* 347, que considera que no está claro que el escriba no se acerque a Jesús, como los grupos anteriores, para desacreditarlo con una pregunta.

[616] Pesch II 357 califica el pasaje de diálogo didáctico. Para Gnilka II 192, se trata de una conversación didáctica o escolar.

La objetividad de este hombre en su juicio sobre la actuación de Jesús con los saduceos, que ha corregido al mismo tiempo la idea de los fariseos sobre la resurrección, es la que le permite acercarse a él. Sabe ver los hechos como son; no tiene lealtades que estorben su visión de la realidad.

El fondo de su pregunta es éste: según la tradición de Israel, ¿qué es lo más importante para Dios?[617], ¿cuál es la expresión suprema de su voluntad y, por lo tanto, lo primario en el comportamiento del hombre?[618].

La cuestión era debatida en las escuelas. Los rabinos contaban en la Ley 613 mandamientos[619]. Prevalecía la opinión de que el precepto del sábado tenía él solo tanto peso como todos los demás mandamientos de la Ley juntos[620]. La pregunta del letrado se plantea de modo teórico; pretende que Jesús, tan acertado en sus respuestas, tome posición en este debate.

29-30 *Respondió Jesús: «El primero es:* «¡Escucha, Israel!: El Señor nuestro Dios es el único Señor; amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con toda tu fuerza».

Jesús comienza su respuesta citando el llamamiento de Dt 6,4-5 (*¡Escucha, Israel!*, etc.). Así empezaba el *Shᵉma'*, profesión

[617] Légasse II 747: "Primero" quiere decir no primero en el orden, sino primero en importancia. Trocmé 309s: "Primero de todos" no respecto a su clasificación al interior de la Ley, sino a que está por encima de todas las cosas.

[618] Pesch II 359: El término "¿Cuál?" (gr. *poia)* indaga sobre la calidad del "primer mandamiento", sobre lo que corresponde a la voluntad de Dios, que en la pregunta ya no aparece ligada (en sentido judío) a su proclamación en la Torá. La Ley no se acepta ya como unidad indivisible; la pregunta del letrado supone claramente una gradación de importancia de los mandamientos de la Ley. Gundry 710: La separación de *poia* ("¿cuál?") de su sustantivo *entolê* ("mandamiento") pone cierto énfasis en la dificultad de identificar el mandamiento primero de todos. Limbeck 178: Sólo en el judaísmo de la diáspora, no en el palestinense, podía hacerse esa pregunta como está en Mc.

[619] Radermakers 273: La pregunta era clásica entre los rabinos. Según ellos, las prescripciones de la Torá eran 613, repartidas en 365 prohibiciones (tantas como días del año) y 248 positivas (tantas como el número de los elementos que componen el cuerpo humano). Sobre el número de mandamientos y la distinción entre ellos, cf. Strack-B. I 249s.900-905; Gnilka II 192; Gundry 715; Légasse II 747.

[620] Por haber sido observado por Dios mismo tras la obra de la creación, cf. Strack-B. I 905.

de fe que los judíos piadosos recitaban dos veces al día, mañana y tarde[621].

Las palabras introductorias: *¡Escucha, Israel!*, no eran, sin embargo, necesarias para responder a la pregunta del letrado[622]. Se ve que Jesús no solamente va a enunciar el mandamiento, sino que va a proclamarlo, haciendo suya la exhortación de Moisés al pueblo. Pero no nombra a Moisés ni cita explícitamente la Escritura; él mismo hace el llamamiento a todo Israel, invitándolo implícitamente a la enmienda (cf. 1,15).

En el *Shᵉma'*, el precepto del amor no tenía el suficiente relieve, pues estaba ahogado en otras prescripciones y advertencias. De hecho, además de las dos bendiciones iniciales y la bendición final, comprendía Dt 6,4-9 (precepto de amar a Dios), Dt 11,13-21 (principio de la retribución, premio y castigo) y Nm 15,38-41 (precepto de llevar borlas en el manto)[623].

Jesús, en cambio, destaca el mandamiento que resume la actitud exigida por Dios respecto a él en la antigua alianza. Está interpretando el sentido profundo de la Ley. Recuerda a Israel que su único Señor es Dios, no los dirigentes que explotan al pueblo (11,17), ni el César que lo somete (12,16).

Consecuencia y exigencia de la unicidad de Dios como Señor es el amor total del hombre a él[624], amor que significa entrega y fidelidad[625]. Interiormente, el israelita ha de estar orientado hacia Dios con toda su realidad: el *corazón*, que denota la inteligencia y los sentimientos[626]; el *alma*, es decir, la vida, la exis-

[621] Cf. Bonsirven, *Textes rabbiniques* 1; Gnilka II 192s; Légasse II 748. Este uso debía de existir en tiempos de Jesús. Las mujeres, los esclavos y los niños no estaban obligados a recitar el *Shᵉma'*, cf. Radermakers 273.

[622] Légasse II 748: Bastaba con enunciar el precepto en cuestión, sin hacerlo preceder de la introducción.

[623] Cf. Lagrange 322; Harrington 55.

[624] Unicidad de Dios: Dt 4,35; Éx 8,6; Is 45,21 LXX, cf. Gnilka II 192s. Gundry 715: La adhesión a un solo Dios, con exclusión de todo otro, exige una lealtad indivisa; cf. Limbeck 179.

[625] Taylor 585: El precepto de amar a Dios es una obligación que surge de que Dios es uno... y eligió a Israel para pactar con él una alianza de amor. Pesch II 362: El mandamiento del amor a Dios mira a una ética religiosa no indidivual, sino social. "Amar" designa la relación de gratitud de los elegidos hacia Dios. Gnilka II 192: El amor a Yahvé era la reacción al amor que Dios había regalado a su pueblo; Légasse II 748: "Nuestro Dios", el de las promesas y de la alianza, debe ser objeto de amor, de una devoción que se cumple en la observancia de sus mandamientos (Dt 10,12-13; 11,1.13.22, etc.).

[626] Pesch II 361: Amarlo "con todo el corazón" significa amarlo, venerarlo y temerlo con lo íntimo, con aquello que está en el centro de la persona: adherirse a él totalmente. El

tencia individual y concreta[627]; la *mente*, la facultad para comprender o la manera de pensar[628]; y la *fuerza*[629], la capacidad de actuar, poniéndola toda al servicio del plan de Dios[630]. Como se ve, entre los tres miembros que figuran en Dt 6,4-5 ("corazón", "alma", "fuerza"), Jesús intercala otro, *mente*, que explicita y subraya una de las denotaciones de *corazón*[631]. Es posible que con ello quiera recordar a Israel su contumacia (cf. 10,5), es decir, la oposición de sus ideas a las de Dios y la terquedad en mantenerlas, para exhortarlo a rectificar. La enumeración, sin embargo, es ante todo una manera retórica de expresar que el hombre entero se debe a Dios[632].

corazón sintetiza todas las dimensiones de la existencia humana, las fuerzas emocionales y las racionales. Légasse II 749: El corazón es el resumen del hombre interior, por oposición a la carne, que designa el hombre exterior y tangible. El hombre vale lo que su corazón; cf. Behm, *TWNT* III 611-612.

[627] Pesch II 361: Amar a Dios "con toda el alma" significa amarlo con la existencia entera, con todo el deseo vital y, de manera particular, con la fuerza de voluntad; cf. Légasse II 749.

[628] Pesch II 361: "Con toda la mente" subraya la "racionalidad" del amor a Dios, el uso positivo de las fuerzas racionales del corazón. Gnilka II 193: La *dianoia* (mente) apunta a la fuerza de la inteligencia. Lentzen-Deis 372: Con toda "tu mente" alude a la capacidad de comprensión y expresa, como era corriente en el ambiente helenista, la totalidad del hombre.

[629] Mc sustituye el término *dynamis*, empleado por los LXX, por *iskhys*. La razón es, sin duda, que *dynamis*, en singular, significa en este evangelio la fuerza divina de vida (el Espíritu) y se aplica solamente a Jesús y a Dios (5,30; 6,5; 9,1; 12,24; 13,26; 14,62, como nombre de Dios). En 9,39 se aplica a las obras de uno que actúa como Jesús, cf. 6,5. La *iskhys*, en cambio, es también humana (cf. 3,27: *iskhyros*).

[630] Pesch II 361: "Con toda la fuerza" significa amar a Dios con toda la capacidad de la existencia humana. En tiempos de Jesús, el concepto de fuerza comprendía también los medios de que dispone el hombre, incluidas sus posesiones. Légasse II 349: "Fuerza" designa el potencial de las energías íntimas del hombre; cf. Grundmann, *TWNT* III 400-403; Gundry 715.

[631] Lagrange 321s: *corazón*, la inteligencia; *alma*, las potencias sensitivas; *fuerza*, la energía; Mc ha suplido muy acertadamente lo que faltaba añadiendo *dianoia*; cf. Légasse II 749.

[632] Taylor 586: La intención del evangelista no es distinguir entre facultades y potencias, sino insistir en la plenitud de la respuesta. Mc 12,30 y Lc 11,42 son los únicos pasajes sinópticos que hablan del amor del hombre a Dios. Pablo sólo toca este tema en cinco pasajes (Rom 8,28; 1Cor 2,9; 8,3; 16,22; Ef 6,24). Pesch II 361s: En esta fórmula cuatripartita, los dos primeros términos ("corazón-alma") aparecen juntos como designación de la entera existencia, unitaria y personal, mientras que los otros dos ("mente-fuerza") ponen el acento sobre las fuerzas omnicomprensivas del hombre. Gnilka II 193: El resumen supremo de la voluntad de Dios consiste en amarlo con todas las fuerzas y capacidades que han sido dadas al hombre. Légasse II 748s: El todo crea un efecto de masa, sin uniformar, sin embargo, los términos y las nociones. Trocmé 310: Todos las facultades del hombre son movilizadas para permitir un auténtico amor a Dios.

Con su proclamación, Jesús pide a Israel que rompa con todos los otros señores, los que él ha denunciado antes. El mandamiento es tan exclusivo que no admite simultáneamente otras vinculaciones. El amor a Dios expresa el reconocimiento de su señorío y lo hace realidad; centra al hombre en Dios y lo identifica con su voluntad. Los intereses de Dios se hacen intereses del hombre.

"Dios" es denominación absoluta; "Señor", relativa. La relación del israelita con ese Señor es la de obediencia (Éx 24,7; Dt 11,13-15.26-28; 30,15-18; Jos 24,24), pero no basada en la imposición ni en el temor, sino en una relación personal y profunda con él (amor)[633], que ha de traducirse en una conducta acorde con su voluntad.

31a *El segundo es éste:* «Amarás a tu prójimo como a ti mismo».

La respuesta de Jesús rebasa la pregunta del letrado: el mandamiento primero de todos no es uno sólo, va unido a un segundo del que no se puede disociar; en la antigua alianza el amor-fidelidad a Dios era inseparable del amor-lealtad al prójimo[634]. Para ser verdadero, el amor a Dios tenía que traducirse en amor al hombre[635]. La relación con Dios, expresada en el primer mandamiento, ha de reflejarse en el comportamiento con los seres humanos; tiene esa consecuencia necesaria.

Para enunciar el segundo mandamiento, Jesús cita el texto de Lv 19,18: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo,* que no estaba incluido en el *Shᵉma'*[636]. En este texto del Levítico, el prójimo

[633] Légasse II 748: El amor no es sinónimo de obediencia; es más bien el "principio animador".

[634] Gundry 711: La conexión del segundo mandamiento con el primero parece apoyarse en una asociación verbal, pues sólo en Dt 6,5 y Lv 19,18 (más Dt 11,1, basado en Dt 6,5, y Lv 19,34, que depende de Lv 19,18) se encuentra "amarás" como yusivo. Pronzato, *Marcos* II 277: Ya en el judaísmo se percibe el esbozo de una síntesis que lleva a considerar la atención hacia el prójimo como un valor esencial y las obras de caridad como el mejor modo de agradar a Dios. B. van Iersel, *Marco* 346: ¿La adición inesperada de este segundo mandamiento significa que el primero no puede ser observado sin el segundo? Jesús no lo dice explícitamente, pero se desprende de su respuesta.

[635] Limbeck 179: Como Dios no quiere un hombre dividido, que se pierda en la multiplicidad de la vida, en último término, a través de todos sus mandamientos, sólo quiere una cosa: el amor al ser humano.

[636] Lagrange 323: Es probable que Jesús haya sido el primero en aproximar los dos textos; es bastante notorio que el rabinismo estaba muy poco penetrado del amor de Dios y mucho menos de caridad universal. Gundry 713: La literatura rabínica, incluida la hele-

se refiere a los compatriotas[637], aunque en Lv 19,34 se extiende a los inmigrantes extranjeros[638]; es posible que en épocas posteriores no se entendiese el mandamiento en sentido tan restringido[639].

Tal como lo formula el Levítico, el paradigma del amor al prójimo era el amor a sí mismo; es decir, cada uno encuentra en sí la norma de la propia conducta con los demás. Los bienes que desea para sí mismo debe desearlos para los otros; lo que él procura evitar para sí debe procurar evitarlo para los demás. Sin embargo, la expresión *como a ti mismo* fue ordinariamente entendida en el judaísmo en sentido de abstención, es decir, no hacer al prójimo lo que uno no querría que le hiciesen a él[640]. Dios era el valor absoluto (*con todo tu corazón*, etc.); el hombre, relativo (*como a ti mismo*). El segundo mandamiento tendía a crear condiciones de convivencia humana; su práctica habría sido la preparación para la plenitud del reino mesiánico.

Por esta unión de los dos mandamientos queda patente que el amor a Dios no lleva de por sí a la expresión religiosa, sino

nística, nunca cita Dt 6,4-5 y Lv 19,18 juntos; cf. Taylor 587s; Légasse II 750. Para Gnilka II 193s, en el judaísmo helenístico el amor a Dios y al prójimo aparecen como el resumen de las dos tablas del Decálogo. En la misma línea, Lamarche 288: La insistencia sobre el amor de Dios y del prójimo no era ajena a las enseñanzas judías, especialmente en la diáspora (cf. Filón, *Spec.* 2,63), aunque existen ciertos matices referentes al vínculo entre estos dos mandamientos, la identificación del prójimo y el lugar de los demás preceptos y de los sacrificios.

[637] Cf. Lagrange 323; Taylor 587.

[638] Cf. Pesch II 362; Légasse II 750.

[639] Taylor 587: La misma traducción de los LXX debió de alentar un sentido más amplio del precepto. Radermakers 273: En el judaísmo se iban abriendo camino algunas tendencias universalistas. Légasse II 750: Puede ser que los LXX, al estar en contacto con los paganos y teniendo interés en mostrar benevolencia hacia ellos, al traducir el hebreo *réa'* por *plêsion*, de contenido vago, hayan pensado en ensanchar la noción de "prójimo". Cf. Schweizer, *Marco* 265s.

[640] Muchos autores incluyen en el segundo mandamiento un ideal de amor al prójimo que no casa con la doctrina rabínica. Vse. por ejemplo, Radermakers 273: La medida es el otro y no la propia persona. No se trata de hacer a los otros lo que se hace por uno mismo, sino de ir hacia el prójimo con el mismo amor que uno tiene por sí mismo, acogerlo con todo el amor que se puede tener a la propia persona, y este amor encuentra su fuente en Dios; cf. Lagrange 322; Pesch II 363. De hecho, la pregunta por el mandamiento más importante se hizo a Shammai y a Hillel, por parte de un gentil que quería hacerse prosélito. Shammai se negó a contestarla, mientras Hillel, que procedía de la diáspora, se mostró dispuesto a hacerlo. La respuesta que dio Hillel al gentil, que quería instruirse en la Ley y ser independiente, fue ésta: «Lo que no quieras para ti, no lo hagas a los demás: en esto se resume la Ley, el resto es sólo comentario» (*Sabbat* 31,a), cf. Strack-B. I 357; Taylor 585; Gnilka II 192s; Légasse II 747; Harrington 55.

al comportamiento ético[641]. De los contenidos del AT, Jesús corrobora la línea profética, dejando de lado la cultual o sacerdotal (cf. 1 Sam 15,22; Is 1,11; Os 6,6; Sal 51,20-21; 40,7; Prov 21,3; 16,7, etc.).

31b *Mayor que éstos no hay ningún otro mandamiento.*

Con esta declaración final relativiza Jesús todos los demás mandamientos y preceptos, que aparecen como secundarios, accesorios, dispensables. Son los dos que ha mencionado los que deben regular la vida del israelita; ninguna otra práctica es esencial[642]. Jesús echa así abajo la pretensión de muchas piedades religiosas, entre ellas la farisea, que se imaginaban honrar a Dios mientras se olvidaban del hombre.

32-33 *El letrado le dijo: «¡Muy bien, Maestro! Es verdad* lo que *has dicho, que* es uno solo y que no hay otro fuera de él; *y que* el amarlo con todo el corazón y con todo el entendimiento y con toda la fuerza y el amar al prójimo como a sí mismo *está por encima de todos los holocaustos y sacrificios».*

El letrado se había acercado a Jesús al ver la pertinencia de su respuesta a los saduceos (v. 28: *bien*) y vuelve a expresar su aprobación por la respuesta que Jesús le ha dado a él (v. 32: *Muy bien*)[643]. Este hombre, docto en la Escritura (vv. 28.32: *letrado*), sabe leerla y comprenderla, y reconoce que las palabras de Jesús son el compendio de la antigua revelación. Ahora, viendo que ha confirmado su propia opinión, lo llama *Maestro*[644]. Desde el punto de vista doctrinal, se pone decididamente del lado de Jesús.

[641] Schweizer, *Marco* 265: No se puede observar el primer mandamiento más que viviendo el segundo; el amor a Dios se hace concreto y visible solamente en la práctica del amor al prójimo. Ernst II 569: De ahora en adelante el mandamiento del amor viene a ser la instancia crítica para toda obra de piedad religiosa.

[642] Lagrange 322: El amor al prójimo está, por tanto, por encima de todos los otros mandamientos, incluidos la circuncisión y el sábado.

[643] Gundry 711: La combinación *kalôs, didaskale*, produce una exclamación que subraya la superioridad de Jesús. Después del asíndeton, empieza con *ep' alêtheias*, que da énfasis. Aquí ya no hay adulación.

[644] Légasse II 750: Reconoce en Jesús un «maestro», cuya enseñanza es objetivamente conforme a la voluntad de Dios.

En su respuesta, el letrado corrobora lo dicho por Jesús (*Es verdad lo que has dicho*) y reitera sus palabras[645], aunque omitiendo la introducción: *Escucha, Israel*, y no mencionando a Dios, por respeto hacia él[646]. No pretende exhortar a Israel, quiere sólo reafirmar y glosar lo dicho por Jesús[647]. De hecho, añade a la declaración de que Dios es uno (*que es uno solo*) la frase *no hay otro fuera de él*, uniendo Dt 6,4 y Dt 4,35[648], y subrayando fuertemente la unicidad de Dios[649]; es la formulación negativa de la hecha por Jesús: *es el único Señor* (v. 29)[650]. Como en Dt 6,5, usa una división tripartita (*corazón... entendimiento... fuerza*), pero, en lugar de *alma* y *mente*, como ha dicho Jesús, dice sólo *entendimiento*[651]; pone así el acento sobre el conocimiento, no sobre la vida (*alma*).

Hay que notar, sin embargo, otra diferencia entre la formulación del mandamiento primero que hace Jesús y la que expresa el letrado. La de Jesús, siguiendo a Dt 6,5, está personalizada (*nuestro Dios... tu corazón... tu alma... tu inteligencia... tu fuerza*); la del letrado, no. Usa una forma infinitiva impersonal (*el amarlo*), en lugar de personal (*amarás*)[652]. De hecho, no responde como afectado por el *¡Escucha, Israel!* de Jesús, no se siente interpelado por él. No dice: "nuestro Dios," "nuestro corazón, etc.", que sería la respuesta personal de un israelita; suprime los posesivos. Lo mismo hace con el segundo mandamiento: en lugar de "como a nosotros mismos", lo pone en ter-

[645] Légasse II 753s: Un escriba, del que podría esperarse todo lo contrario, da la razón a Jesús sobre su interpretación de la Ley y recibe de él la más explícita aprobación. Mc desenmascara así la mala fe y el endurecimiento de los otros escribas y de sus seguidores. Harrington 55: El escriba expresa su acuerdo con Jesús parafraseando su afirmación sin ningún indicio de hostilidad o de ironía.

[646] Lagrange 324: El letrado no repite el nombre de Dios, por respeto. Taylor 588: La omisión concuerda con la costumbre semítica..

[647] Pesch II 364 [que cita a K. Berger, *Die Gesetzesauslegung* I 193]: "La falta de sujeto indica que aquí no se tiene una versión independiente de los mandamientos principales, sino un comentario dependiente de vv. 29-30".

[648] Cf. Éx 8,6[10]; Dt 4,39; 2Sm 7,22; 1Re 8,60; 2Re 19,19; 2Cr 33,13; Is 37,20; 45,21.

[649] Cf. Gnilka II 194.

[650] Cf. Légasse II 751.

[651] Pesch II 364s: El término "inteligencia", en vez de "alma y mente", expresa el don de la comprensión y la capacidad de razonar. Gundry 712: "Alma" y "mente" se funden dentro de "entendimiento".

[652] Gundry 712: Cambia el futuro yusivo "amarás" por un infinitivo articulado "el amar", haciéndolo sujeto de la frase siguiente: "supera a todos..." (*está por encima de...*).

cera persona (*como a sí mismo*). La pregunta que dirigió a Jesús (v. 28) era, pues, teórica, de escuela, no vital.

La relativización hecha antes genéricamente por Jesús: *Mayor que éstos no hay ningún otro mandamiento*, el letrado la refiere, concretándola, a los *holocaustos y sacrificios*[653]. Estos ritos, que pretendían asegurar la relación del israelita con Dios, quedan subordinados al amor a Dios y al prójimo, que son los que verdaderamente unen con él[654].

Deprecia así la praxis ritualista de la religión en favor de su componente interior, el amor a Dios, y de la relación con el prójimo. Pone la religión personal y espontánea por encima de los ritos estereotipados. El culto religioso según la Ley pierde importancia. El letrado invierte así la escala de valores existente, según la cual el objeto primordial de la vida del hombre era dar culto a Dios; como Jesús, se alinea con los profetas en detrimento de los sacerdotes. En sus palabras de reconocimiento de que el amor a Dios y al prójimo supera todo acto de culto (*esta por encima de todos los holocaustos y sacrificios*) resuenan una serie de textos del AT, de inspiración profética[655].

[653] Gundry 712: La posición inicial de *perissoteron* muestra que el letrado niega que haya otros mandamientos igual de importantes, así como que los haya más importantes.

[654] Lagrange 324: De la primacía del amor, el letrado ha deducido correctamente la inferioridad de los sacrificios en el templo. Taylor 588: Sería erróneo suponer que el letrado quiera repudiar el sistema sacrificial, pues no dice sino lo que se afirmó en 1Sm 15,22 y Os 6,6. Gnilka II 194: El letrado no considera abolido el culto del templo, pero sí notablemente relativizado. La crítica del culto, llevada a cabo en el AT especialmente por los profetas, reverdece en tiempos de Jesús en la oposición al templo existente en Qumrán y es apreciable también en la literatura del judaísmo helenístico. Gundry 716: Decir que supera a los sacrificios no significa desplazarlos por el amor, sino subordinarlos a él. Légasse II 751s: Subordinación del culto exterior al amor a Dios y al prójimo, pero el culto sacrificial judío no es propiamente condenado como tal. En la msima línea, Trocmé 310. Lamarche 287: Para 1Sm 15,22 y Os 6,6, la primacía dada a la obediencia o al amor no entraña la abolición de los holocaustos y sacrificios; en Mc, la primacía del amor deja lugar tanto a una integración como a una exclusión de los sacrificios. Estas palabras, pronunciadas poco después de la acción de Jesús en el templo y de lo ocurrido con la higuera (11,12-21), deben interpretarse como favorables a la exclusión. Lamarche tendría razón si esas palabras las dijera Jesús, pero las dice el letrado. Limbeck 179 es más radical: Como el amor a él y al prójimo es el fruto que Dios espera, ha caducado (¿para el letrado?) el culto del templo.

[655] Cf. 1Sm 15,22: "¿Quiere el Señor sacrificios y holocaustos o quiere que le obedezcan? Obedecer vale más que un sacrificio; ser dócil, más que grasa de carneros"; Jr 7,22-26: «Cuando saqué a vuestros padres de Egipto no les hablé de holocaustos y sacrificios; ésta fue la orden que les di: "Obedecedme, y yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo; caminad por el camino que os señalo, y os irá bien". Pero no escucharon ni prestaron oído..., les envié a mis siervos los profetas un día y otro día; pero no me escucharon ni

En el templo, donde están Jesús y el letrado, se pretende dar culto a Dios mientras se oprime y explota al pueblo; se ignora el amor al prójimo y, con ello, se falsea el amor a Dios.

34a *Viendo Jesús que había respondido inteligentemente, le dijo: «No estás lejos del reinado de Dios».*

Jesús aprecia la respuesta del letrado. La frase: *viendo que había respondido inteligentemente*, está en paralelo con la que el letrado pronunció sobre Jesús en v. 28 (*viendo lo bien que les había respondido*)[656]. Jesús ve en él un hombre que sabe reconocer la verdad. Quiere darle la oportunidad de dar el paso definitivo.

El reinado de Dios está cerca (1,15) y, en palabras de Jesús, su interlocutor no está lejos de él. Poner al hombre como valor supremo después de Dios y comprender que son indisociables la relación con Dios y la relación con el hombre, como ha hecho el letrado, acorta esa distancia[657]. Con sus palabras (*no estás lejos*), Jesús le abre el horizonte del reinado de Dios, que deja atrás toda la antigua época (1,15: "ha terminado el plazo"). Hasta ahora, este hombre ha comprendido en el terreno teórico; la mención del *reinado* lo invita implícitamente a dar un paso más[658].

prestaron oídos, se pusieron tercos y fueron peores que sus padres»; Os 6,6: "Porque quiero lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios [= justicia], no holocaustos"; Sal 40,7: "Tú no quieres sacrificios ni ofrendas y, en cambio, me abriste el oído; no pides holocaustos ni sacrificios expiatorios, entonces yo digo: «Aquí estoy»"; Sal 51,18s: "Los sacrificios no te satisfacen; si te ofreciera un holocausto, no lo querrías. Sacrificio para Dios es un espíritu quebrantado; un corazón quebrantado y humillado, tú, Dios, no lo desprecias"; Prov 21,3: "Practicar el derecho y la justicia Dios lo prefiere a los sacrificios"; cf. Strack-B. I 499s; 1QS 9,4-5.

[656] Légasse II 752: Las dos frases forman un inclusión literaria.

[657] Lagrange 325: No está lejos, es decir, casi tiene las disposiciones necesarias para recibir el evangelio. Légasse II 753: No lejos, es decir. está cerca y es apto para entrar. Harrington 55: La correcta comprensión de lo que es esencial en la Ley lo sitúa cerca del reino que está viniendo y lo prepara para recibirlo adecuadamente. Black, *Approach* 234: El Reino de los cielos, en el sentido rabínico de gobierno del cielo o de gobierno divino, estaba estrechamente asociado a la observancia de la Torá y, en particular, al *Sh^ema'*. El letrado, según Jesús, no estaba lejos de él, pero no lo había alcanzado aún, porque, para Jesús, eso dependía del reconocimiento de una Ley más alta que la de Moisés.

[658] Pikaza, *Marcos* 170: El evangelio de Jesús conforme a Mc no se debe interpretar ni resolver en plano de teorías y grandes principios. El problema está en concretar después, en aplicar y precisar esos principios.

El texto, sin embargo, no indica ninguna reacción del letrado. Lo lógico sería preguntar a Jesús cómo podría superar la distancia que lo separa del reinado de Dios. Lo mismo que su primera aprobación de la respuesta de Jesús a los saduceos lo llevó a acercarse a él y preguntarle (v. 28), así su segunda aprobación de las palabras de Jesús (v. 32: *¡Muy bien, Maestro!*) habría debido disponerlo a prestar atención a su anuncio. Pero no lo hace; se conforma con encontrar la solución a la cuestión de escuela. No aspira a ese ***reinado*** que le anuncia Jesús; permanece dentro de su tradición, sin deseo de novedad.

El letrado reconoce a Jesús como experto a quien consultar en un problema teórico, pero no como guía a quien seguir[65]. Sin embargo, con la mención del reinado de Dios, Jesús le está indicando que la revelación que conoce por la Escritura no es algo absoluto, sino relativo; que necesita dar un paso más. El tiempo de la antigua alianza (1,15; 11,13) era de preparación y ya ha terminado. Pero el letrado no lo comprende o no lo acepta; considera lo transitorio como definitivo.

Por eso Jesús ha estimado solamente la inteligencia de su respuesta. Comprender dónde está lo esencial es ya una ventaja y abre la posibilidad de opción. Con la mención del reinado de Dios, Jesús le ha dado la ocasión de hacerla. En ese caso, tendría que romper con el grupo al que pertenece, el de los que quieren matar a Jesús por la denuncia que ha hecho (11,17-18).

Resumiendo: En medio del templo, Jesús ha repetido en otros términos su primera proclamación en Galilea: "Se ha cumplido el plazo, está cerca el reinado de Dios. Enmendaos y tened fe en esta buena noticia" (1,15). La exhortación a la enmienda la ha hecho con el llamamiento a Israel (*¡Escucha, Israel!*, etc.), que ha pronunciado como suyo y que atañe de manera particular a los dirigentes, cuyo comportamiento ha puesto al descubierto con la parábola de los viñadores (12,1-9). Al mismo tiempo, anuncia el reinado de Dios, dejando entrever su inminencia.

En cuanto al letrado, que pertenece a la élite de la intelectualidad judía, el tenor de sus palabras hace ver que no ha aplicado

[65] Lamarche 287: De cara a Jesús, que es la encarnación del reinado de Dios, la postura del letrado no es aún la de la fe: de hecho, no se dice que lo siguiera.

a su persona la llamada a la enmienda; luego, con su falta de reacción, muestra que tampoco tiene fe en el anuncio del reinado de Dios. Es un teólogo especulativo, que no traduce en su vida las conclusiones a las que lo lleva su ciencia.

34b *Y ya nadie se atrevía a hacerle más preguntas.*

Al ver el acierto y el rigor de las respuestas de Jesús, que ha puesto en su sitio a fariseos y herodianos (12,13-17), a los saduceos (12,18-27) y zanjado la difícil cuestión propuesta por el letrado, *nadie se atrevía a hacerle más preguntas*[660]. El interrogatorio a que se ha visto sometido por unos y por otros ha terminado y Jesús ha salido airoso de la prueba[661].

Todos han sido invitados a la enmienda, pero nadie reacciona ni se compromete a cambiar de vida. No atreverse a preguntar significa que temen a las respuestas que Jesús pueda darles; perciben en ellas un peligro: los desmontaría de sus posiciones, exigiéndoles a todos la renuncia a la injusticia y, a los dirigentes, a la explotación del pueblo[662].

* * * * *

En esta perícopa, Jesús no está definiendo lo que tiene que ser el cristiano, sino lo que habría debido ser el judío[663]. En el AT el absoluto era Dios, un absoluto externo al hombre, al que éste debía darse por entero; un Dios al que el hombre puede ofrecer

[660] Lagrange 325: La conclusión: *y nadie,* se aplica a los tres episodios que preceden. Pesch II 367: La notación conclusiva indica que desde ahora será Jesús el que tome la palabra; cf. Ernst II 571. Gnilka II 195: La observación tiene carácter polémico: un escriba desenmascara, con su postura, a sus colegas, a los saduceos y a los herodianos.

[661] Légasse II 753: Mc deja entender que la serie de conversaciones ha terminado y que culminan con un triunfo de Jesús. Trocmé 309: El final del v. 34 cierra la conversación y al mismo tiempo la serie de controversias. Jesús ha vencido a todos sus adversarios posibles y queda dueño del terreno; cf. van Iersel, *Marco* 348.

[662] Gnilka II 195: "El que los judíos no encuentren acceso a Jesús y lo rechacen mayoritariamente no es culpa de éste. Cualquier judío puede aceptar los presupuestos de su doctrina".

[663] La ausencia en la perícopa de presentes históricos indica que Mc no refleja en ella una situación posterior de la comunidad cristiana ni quiere aplicarla a ésta.

y, de hecho, debe entregar su persona. Por otra parte, el ideal de amor al prójimo que el AT propone: "amarlo como a uno mismo", establece el carácter relativo de ese amor, que no lleva a la entrega personal: no hay que darse a los otros como uno se da a Dios (*con todo el corazón*, etc.); la limitación humana (*como a ti mismo*) se proyecta en el amor a los demás.

Con Jesús el planteamiento cambia: no es el hombre quien tiene que darse a Dios, es ante todo Dios quien se da al hombre, comunicándole su propia vida, el Espíritu, y haciéndolo hijo suyo (1,11: "Tú eres mi Hijo"). En correspondencia con ese amor de Dios, el ser humano debe entregarse a los demás como Dios se ha entregado a uno mismo. Es decir, el hombre, a semejanza de Dios, ha de darse a los otros con un amor sin medida y sin condiciones, dispuesto a arrostrar, si fuera preciso, la muerte misma, como lo hará Jesús (10,45)[664].

[664] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 341: "*Los judíos rabínicos* vinculan el amor a Dios (Señor israelita) con la fidelidad y amor al propio pueblo (prójimo judío). Por el contrario, *los seguidores de Jesús* saben que el Dios de Israel es Señor universal y quieren traducir su amor como apertura a los impuros; sobre ese fondo edifican su Iglesia".

II. Mc 12,35-37: *Doctrina de los letrados*
El hijo / sucesor de David
(Mt 22,41-46; Lc 20,41-44)

[35]Reaccionando Jesús, preguntó mientras enseñaba en el templo:

-¿Cómo dicen los letrados que el Mesías es hijo de David? [36]David mismo dijo, movido por el Espíritu Santo:

Dijo el Señor a mi Señor: «Siéntate a mi derecha,
hasta que ponga a tus enemigos bajo tus pies»
(Sal 110,1)

[37]David mismo lo llama "Señor"; entonces, ¿de dónde sale que es hijo suyo?

La multitud, que era grande, lo escuchaba con gusto.

NOTAS FILOLÓGICAS

35 *Reaccionando Jesús*, gr. *aprokrytheis ho Iêsous*; el verbo *aprokrinomai* supone siempre un hecho anterior, bien sea una interpelación verbal, o bien, un *suceso*; en el primer caso tiene el significado de "responder"; en el segundo, de "reaccionar". En este pasaje no ha habido interpelación verbal (cf. 9,5; 11,14); el suceso puede ser la falta de reacción del letrado en la perícopa anterior o el miedo a hacer preguntas a Jesús. Zerwick § 366 considera el participio pleonástico, como en la fórmula hebrea estereotipada *wayya`am wayyo'mer*, arameo *`anah we'amar*; cf. Lagrange 325; Moulton-Howard II 453; Taylor 591; Légasse II 757 nota 5.

preguntó mientras enseñaba..., gr. *elegen didaskôn*...; participio temporal; el impf. *elegen* puede introducir una argumentación, cf. Mateos, *Aspecto*, § 345; según Légasse, I 202 nota 33, se usa para introducir las palabras de Jesús que no son respuestas. La traducción *preguntó* especifica el sentido de *elegen* en conformidad con el contexto.

en el templo, gr. *en tô hierô*, cf. 11,27.

¿Cómo dicen los letrados..., gr. *pôs legousin hoi grammateis*...; *pôs* propone una dificultad: "¿cómo es posible que...?", Haubeck-von Siebentahl I 309;

Gundry 722, *pôs* pregunta por la fuente; para las últimas menciones de los *grammateis*, cf. 11,27; 12,28.32.

... es hijo de David?, gr. *huios Dauid estin;* nótese el énfasis creado por la posición de *huios Dauid* antes de *estin*. La locución *hijo de David* no significa solamente "descendiente de David", sino, además, según el uso semítico, "parecido a David"; se esperaba que el hijo tomase a su padre por modelo y se asemejase a él. En este contexto, por tanto, se pensaba que el Mesías debía ser un segundo David, es decir, un rey guerrero y victorioso que liberase a Israel de sus enemigos; una traducción aproximada puede ser *sucesor de David*.

36 *David mismo dijo*, gr. *autos Dauid eipen*: asíndeton enfático; *autos*, pronombre también enfático; omisión del artículo, Blass § 288 (id. en v. 37). Zerwick § 204s, Moulton Turner III 41 y Black, *Approach* 96, ven influjo semítico (pronombre proléptico); en contra, Reiser 15 sostiene que es uso clásico; así Taylor 592; Moulton Turner IV 12; Maloney, *Interference* 113-116; Haubeck-von Siebenthal I 309.

movido por el Espíritu Santo, gr. *en tô pneumati tô hagiô*, "bajo la acción del Espíritu Santo", cf. Zorell, *en*, III, 3, a; Bauer, III,1,b.

Dijo el Señor a mi Señor: «Siéntate a mi derecha...: gr. *eipen Kyrios tô Kyriô mou: kathou ek dexiôn mou*; el texto de Mc sigue a los LXX, excepto por la supresión del artículo ante *Kyrios*; la derecha es el lugar preferente, cf. 10,37. La forma *kathou* suplanta a *kathêso* en el NT, cf. Moulton-Howard II 207; Taylor 592.

bajo tus pies, gr. *hypokatô tôn podôn sou*, expresa figuradamente la derrota y sumisión de los enemigos, sobre cuyo cuello ponía el pie el vencedor. En lugar de *hypokatô*, algunos cods. leen, con los LXX, *hypopodion*, "[como] escabel".

37 *lo llama "Señor"*, gr. *legei auton Kyrion*; *legei*, presente histórico, con doble acusativo; usado por *kaleô*, Taylor 593; cf. 10,18.

entonces, ¿de dónde sale que es hijo suyo?, gr. *kai pothen autou estin huios; kai* consecutivo, cf. Reiser 112s; Beyer, *Semitische Syntax* 95. *pothen*, "¿en virtud de qué?" [Lagrange 326], "¿de dónde?"; hace inclusión con el *pôs* de la primera pregunta; nótese la posición enfática del pronombre *autou*.

La multitud, que era grande, gr. *ho polys okhlos*; *polys* predicativo, Blass § 270/4: "que era grande"; con sentido comparativo, Robertson 660, cf. 774; Blass § 245/1; "gran multitud", cf. 5,21.24; 6,34; 9,14.

con gusto, gr. *hedeos*, cf. 6,20, de Herodes con Juan Bautista.

Existe una estructura concéntrica en la perícopa (cf. Légasse 757):

a) *didaskôn*
b) *pôs legousin... huios Dauid*
c) *autos Dauid eipen...*
d) Cita del Sal 110.
c') *autos Dauid legei...*
b') *kai pothen... huios Dauid*
a') *êkouen*

CONTENIDO Y DIVISIÓN

El letrado de la perícopa anterior, hombre de buena voluntad, aunque ha reconocido la calidad de Jesús como maestro, no ha respondido a la invitación implícita que Jesús le ha hecho. La razón de su resistencia está en la doctrina mesiánica que los letrados proponen. Jesús va a refutarla.

El episodio tiene la forma de un silogismo, cuyo inicio y conclusión se transforman en preguntas, y puede dividirse así:

12,35a: Introducción y localización.
12,35b: Pregunta de Jesús.
12,36: Texto de la Escritura.
12,37a: Nueva pregunta de Jesús.
12,37b: Actitud favorable de la multitud.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Mención innecesaria del templo (v. 35), pues Jesús no ha salido de él desde que entró (11,27b).
2. La pregunta por la doctrina de los letrados (v. 35) pone en relación esta perícopa con el diálogo anterior de Jesús con un letrado (12,28-34).
3. *Hijo de David*, sin artículo (v. 35), no designa aquí un título.
4. La expresión "hijo de" (cf. v. 35), en las lenguas semíticas, no indica siempre, o no exclusivamente, la descendencia o linaje (nota fil.).
5. De la cita del Sal 110 (v. 36), Jesús sólo se refiere al dicho de David: "Señor", referido al Mesías (v. 37), usando para ello un presente histórico (*lo llama*).
6. Paralelo entre la actitud de la multitud con Jesús (v. 37: *lo escuchaba con gusto*) y la que tuvo Herodes con Juan Bautista (6,20).

LECTURA

35 *Reaccionando Jesús, preguntó mientras enseñaba en el templo: «¿Cómo dicen los letrados que el Mesías es hijo de David?»*

Después de las controversias y preguntas, Jesús reanuda su enseñanza[665]. Como el día anterior (cf. 11,17), su enseñanza se

[665] Gundry 717: Revive el contraste entre Jesús enseñando con autoridad y los letrados sin ella (1,21-22.27). Pronzato, *Marcos* II 287: Se diría que Jesús pasa al contrataque. Pérez Herrero 131: "Aunque la acción es calificada de "enseñanza", la atmósfera polémica y de controversia continúa". B. van Iersel, *Marco* 348: Después de responder a los ataques de sus adversarios, Jesús toma la iniciativa instruyendo a su propio auditorio.

dirige, dentro del templo, a la gente en general. No se ve la razón de que Mc repita que la enseñanza de Jesús tiene lugar en el templo, si no ha salido de allí (cf. 11,27b). Sin embargo, teniendo en cuenta el apelativo "Señor" que va a aplicarse al Mesías (vv. 36-37), puede haber aquí una alusión a Mal 3,1: "De pronto entrará en su templo el Señor que buscáis"[666].

La frase inicial: *Reaccionando Jesús*, pone a esta perícopa en inmediata conexión con la anterior. De hecho, Mc afirma que la pregunta de Jesús es una reacción, y la mención en ella de los letrados lleva a pensar en el letrado que acaba de plantearle la cuestión sobre el mandamiento principal (12,28)[667].

Antes Jesús había alabado la inteligente respuesta del aquel letrado (12,34a). Pero este hombre no reaccionó a las palabras de Jesús de que no estaba lejos del reinado de Dios (12,34b), que contenían una invitación implícita a darle la adhesión. Lo reconoció por Maestro (12,32), pero no por Mesías. Ahora Jesús, ante el pueblo, va a señalar el obstáculo que impide a los letrados ese reconocimiento: precisamente la idea que ellos tienen del Mesías. Y, como los letrados, por su función docente, gozan de tanta influencia en el pueblo, impiden la adhesión de éste a Jesús[668].

La cuestión del mesianismo de Jesús estaba pendiente desde la entrada en Jerusalén y la aclamación mesiánica de la multitud (11,9s). Ahora Jesús la aborda[669], y lo hace poniendo públicamente en duda la validez de la doctrina que los letrados enseñan al pueblo sobre el Mesías, al que llaman "hijo de David"[670].

En la pregunta de Jesús, la expresión "hijo de David" no lleva artículo (no dice: "el Hijo de David"), es decir, no la usa como título mesiánico[671], sino como denominación de origen; Jesús

[666] Así Lamarche 289.

[667] Cf. Gnilka II 198.

[668] Cf. Lagrange 325.

[669] Lentzen-Deis 376: "Las clases dominantes de Jerusalén imaginaban saber exactamente la función del Mesías. Todo lo que no se ajustara a ella, no se admitía como válido y, de ser posible, era suprimido. Por eso era necesario aclarar ahora la cuestión".

[670] Pesch II 377: Las palabras de Jesús no se dirigen a unos interlocutores, no quieren suscitar un debate; se introducen como una enseñanza en la cual examina la opinión de los letrados y la juzga inadecuada.

[671] Cf. Gnilka II 199.

quiere sólo saber con qué fundamento enseñan los letrados que el Mesías tiene por padre a David. La formulación interrogativa (*¿Cómo dicen los letrados...*) suscita la duda sobre la legitimidad de esa enseñanza[672].

Aunque la expresión "hijo de David" no aparece en el AT[673], muchos de los textos que hablaban de la dinastía davídica se habían aplicado al Mesías (2Sam 7,16: "Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia; tu trono permanecerá por siempre"; Is 11,1: "Retoñará el tocón de Jesé, de su cepa brotará un vástago"; cf. Is 9,6; Ez 34,24; Sal 2,6; 89,29ss.36-38, etc.)[674]. Las promesas hechas a David sobre su descendencia incluían la sucesión en el trono: ser "hijo de David" implicaba también ser su sucesor o heredero.

Pero hay más. En las lenguas semíticas, "hijo de" no significa solamente ser descendiente de alguien, sino, sobre todo, tener por modelo al padre y comportarse como él, con sus mismos criterios y sus mismas líneas de conducta. El que no actúa así, aunque sea descendiente, no puede llamarse "hijo"[675]. De este modo, el apelativo "hijo de" tiene más carga de "semejante a" que de "engendrado por"[676].

[672] Pesch II 378s: Con la partícula interrogativa *pôs*, se pregunta cómo se justifica la opinión de los letrados (que es la farisea). Jesús afirma que no tiene fundamento la idea de que el Mesías sea "Hijo de David", es decir, el salvador que viene, el esperado vástago de David (Is 9,1ss; 11,1ss; Jr 23,5s; 33,14ss; Ez 34,23s; 37,24; Sal 132), el señor del futuro reino mesiánico universal (Sal. Sal 17,21). Légasse II 758: El sentido de la pregunta es: ¿Con qué derecho y con qué pruebas dicen los escribas que el Mesías es Hijo de David? Radermakers 274: La pregunta es un eco de la hecha a los discípulos camino de Cesarea de Filipo (8,27-29) y una profundización de la que le hicieron los dirigentes sobre su autoridad (11,28).

[673] Gundry 718: Aparece por primera vez en SalSalomón 17,21, colección de origen probablemente fariseo; Gnilka II 199: La opinión de que el Mesías sería hijo de David no era propia sólo de los escribas, tenía sus raíces en el AT. Légasse II 758: El judaísmo contemporáneo de los orígenes cristianos daba a esta idea un acuerdo sustancial; *ibid.* nota 9: Se encuentra en Qumrán: 4QPatr 3-4; 4QFlor 1,11-13; 4Q 285, fr. 5.

[674] Cf. Lagrange 325.

[675] La distinción se aprecia claramente comparando Jn 8,37: *oida hoti sperma Abraam este*, "sé que sois descendencia de Abrahán", con 8,39: *ei tekna tou Abraam este, ta erga tou Abraam epoieite*, "si fuerais hijos de Abrahán, haríais las obras de Abrahán".

[676] La locución "hijo de" se aplica incluso a relaciones, siempre estrechas, que no tienen nada que ver con el parentesco, por ej., Am 7,14: "hijo de profeta" = perteneciente al grupo de profetas, o con sustantivos abstractos: Jn 17,12: "hijo de la perdición" = el que va a la perdición; Ef 2,2: "hijos de la rebeldía = rebeldes, etc.; cf. Mateos-Camacho, *El Hijo del hombre* 2-5; *Idem*, *Evangelio, figuras y símbolos* 141-143.

Sobre los textos citados y sobre este significado de "hijo" se basaba la doctrina de un Mesías concebido como un segundo David, como un rey guerrero y victorioso, que restauraría la gloria de Israel como nación, liberando con la fuerza al pueblo del dominio extranjero[677]. Su venida estaría precedida por la de Elías, que había de poner todo en orden antes de la manifestación del Mesías (9,11-13 Lect.).

La gente había aclamado a Jesús a las puertas de Jerusalén, viendo en él a ese Mesías objeto de la expectación judía e identificando su llegada con la del "reinado de nuestro padre David" (11,9-10). Tal había sido también la invocación del ciego, figura de los discípulos, a la salida de Jericó (10,47: "Hijo de David, Jesús"; cf. 10,48 Lect.). Ésta fue además la idea mesiánica de Pedro, rechazada por Jesús como "la de los hombres", en contraposición a "la de Dios" (8,33 Lect.).

Jesús no niega que el Mesías sea descendiente de David; pero no es eso lo que cuenta; lo importante es si va a seguir el modelo de David[678]. Esa es la doctrina que enseñan los letrados y que Jesús va a desautorizar[679].

36 *«David mismo, movido por el Espíritu Santo, dice: "Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos bajo tus pies"».*

[677] Pesch II 378: El Hijo de David es "el nuevo David", el correlato escatológico del primero.

[678] Muchos autores, a partir de Loisy, han pensado que Jesús niega la necesidad de la descendencia davídica. Pero el punto de la pregunta no es ése, sino si el Mesías es un mero sucesor de David o un David redivivo. Pesch 379: La expectativa del hijo de David no se reduce al simple aspecto genealógico. Jesús no niega el linaje davídico, pero va más allá de la idea tradicional del Mesías; cf. Taylor 591. Gnilka II 199: Los fariseos, por sus experiencias con la dinastía asmonea, entendían la filiación davídica en su sentido genealógico estricto; pero Bar Kokhba (132-134 d.C.) no era descendiente de David y, sin embargo, fue llamado Mesías por Rabí Aqiba. Este último testimonio muestra que era más importante el parecido que la filiación. Por eso, tiene razón Légasse II 760, cuando señala que aquí la filiación davídica aparece como secundaria; cf. Pronzato, *Marcos* II 288; Pérez Herrero 132.

[679] Pesch II 379s: El dato esencial es que en aquel tiempo la espera del Hijo de David está encuadrada en un horizonte delimitado por la autoridad de Moisés y la validez de la Torá. Jesús con su interpretación de la Escritura pone en cuestión este planteamiento.

Jesús va a refutar la doctrina de los letrados mediante un texto de la Escritura, con palabras atribuidas a David mismo[680]. Cita el Sal 110,1, texto bien conocido[681], del que Jesús afirma que fue pronunciado bajo la inspiración del Espíritu[682], lo que equivale a decir que refleja el designio de Dios (8,33)[683].

El texto del salmo habla de la entronización (*siéntate*) celeste de un personaje (*mi Señor*)[684] hecha por Dios mismo (*el Señor*), quien le confiere la condición divina (*a mi derecha*)[685]. Su realeza es la misma de Dios, y éste se encarga de someterle sus enemigos (*hasta que ponga tus enemigos bajo tus pies*)[686]. Esta última frase está en relación con 12,9, donde se describía la intervención del dueño de la viña (Dios), que acabaría con los labradores asesinos (Israel y, en particular, sus dirigentes).

El texto citado, si se interpreta mesiánicamente, como hace Jesús, afirma que el Mesías (*mi Señor*), al estar sentado a la dere-

[680] Lagrange 326: Que el salmo fuera atribuido a David lo prueba el título, tanto en hebreo como en los LXX. Sobre su carácter mesiánico, es claro en la tradición reciente de los midrashim, no para el tiempo de Jesús. En Hechos y en las Cartas el salmo se presenta como mesiánico (Hch 2,34; 1Cor 15,25; Ef 1,20-22; Heb 1,3; 5,6; 7,17.21; 8,1; 10,12-13: 1Pe 3,23). Para la discusión sobre la autoría del salmo, cf. Taylor 592; Haubeck-von Siebenthal I 307s, quien señala que la autoría de David era indiscutible para los oyentes de Jesús. Como indica Taylor 592, la cita demuestra que Jesús y los rabinos de su tiempo interpretaron el salmo en sentido mesiánico, aunque es cierto que esta interpretación no hace acto de presencia en la literatura rabínica hasta la segunda mitad del s. III. Strack-B. IV/1 452-465 defiende que el silencio se debió a la polémica anticristiana suscitada por la libertad con que la iglesia primitiva citaba este salmo. Gundry II 718: La ausencia de interpretación mesiánica en el judaísmo antes de la primera mitad del s. III, favorece que Jesús fuera el primero en interpretarlo así; cf. Pesch II 383; Légasse II 759. En todo caso, el tema central de la perícopa es el modo como Jesús interpretó la condición mesiánica.

[681] Pesch II 381: Es el texto del AT más citado en el Nuevo. Lamarche 289: En el NT, el texto más cercano a la cita del salmo es Rom 1,3-4: "Su Hijo, que, por línea carnal, nació de la estirpe de David y, por línea de Espíritu santificador, fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza a partir de su resurrección de entre los muertos".

[682] Gundry 718: "En el Espíritu Santo", inspiración divina de una declaración escriturística hecha por David (cf. 2Sm 23,1-2; Hch 28,25; 2Tim 3,16). Gnilka II 170: David habló con el espíritu de profecía; cf. Taylor 592; Strack-B. II 30-31.

[683] Por ello, como señala Lagrange 326, los letrados deberían reconocer que el Mesías no sería simplemente "hijo de David".

[684] Pesch II 381: La cita se propone en primer lugar subrayar que David llama al Mesías "su señor". Gnilka II 200: "Mi Señor", aquí denominación que David da al Mesías, era un modo de dirigirse a los reyes.

[685] Légasse II 158s: "Sentarse a la derecha", gesto simbólico por el cual el rey es asociado al poder divino; cf. Gourgues, *À la droite de Dieu* 42.

[686] Légasse II 759: Para Jesús, David predijo la entronización del Mesías y su triunfo final sobre sus enemigos. Éstos pueden ser identificados, pues están presentes a lo largo del evangelio. Aquí mismo, el contexto los ha presentado sucesivamente al lector.

cha de Dios (*el Señor*), tiene su misma autoridad y está investido de la realeza divina. Su función no será someter por la fuerza a sus adversarios, como hacen los poderosos de este mundo. Será Dios mismo el que con la potencia de su amor los derrotará.

37a *David mismo lo llama "Señor"; entonces, ¿de dónde sale que es hijo suyo?*

Para referirse a lo dicho por David, usa Jesús el presente histórico: *lo llama Señor*. Actualiza así la voz de David para la multitud que lo escucha: la actitud de David respecto al Mesías no fue cosa del pasado, sigue teniendo vigencia para el judaísmo de la época.

Apoyándose en el texto del salmo, Jesús rebate la concepción mesiánica propugnada por los letrados (*¿de dónde sale que es hijo suyo?*)[687]. El argumento de Jesús es el siguiente: no puede ser hijo / sucesor de David ni un segundo David, aquel a quien David llama "mi Señor", pues, al llamarlo así, David, que es rey, se proclama vasallo de ese futuro rey, reconociéndole una categoría mayor que la suya[688]. En consecuencia, el Mesías no puede tener por modelo a David; no será como él un rey guerrero y victorioso, ni tendrá por misión restaurar la gloria pasada de Israel[689].

El Mesías, sentado a la derecha de Dios, tiene su misma autoridad, y su realeza, al ser la propia de Dios, es trascendente y tiene una proyección universal[690]: se ejerce sobre la humanidad entera y su sede no será Jerusalén (ámbito terrestre), sino el trono de Dios (ámbito celestial). Por tanto, el reinado del Mesías no será como el de los reyes de este mundo; no se ejercerá con el

[687] Gundry 718: Jesús pregunta por la fuente escriturística (*de dónde*) de la denominación "hijo de David". No hay ninguna, porque tal denominación no aparece en el AT. Así los escribas quedan al descubierto: pasan por ser los expertos en la Escritura, pero ni siquiera su designación del Mesías viene de ella. Légasse II 759s: El interés inmediato es aquí el de emplear el salmo para rebatir la tesis atribuida a los escribas.

[688] Harrington 56: "Por consiguiente, al Mesías no se le puede describir de forma adecuada y exhaustiva como hijo de David".

[689] Siguiendo con su línea, Gundry 723 reduce el contenido de la perícopa a una cuestión formal: no se trata de la descendencia del Mesías ni de la clase de mesianismo, sino sólo de si la expresión "hijo de David" aparece o no en el AT.

[690] González Ruiz 190: Jesús quiere subrayar el carácter trascendente del Mesías, cuya realidad supera el horizonte de un único pueblo.

dominio y la imposición, sino con el despliegue de la potencia de vida y amor de Dios mismo. Por eso, la restauración de la monarquía davídica y la hegemonía de Israel sobre los demás pueblos, esperadas para la época mesiánica e incompatibles con la soberanía universal de Dios, no son, para Jesús, más que vanas ilusiones.

Explícitamente, Jesús en este episodio no se proclama Mesías. Su pregunta es teórica, sin alusión alguna a su persona. No pretende, pues, en primer lugar, definir su propia identidad, sino, ante todo, impugnar las ideas de los letrados sobre el Mesías[691]. Para ello establece una oposición entre el Mesías "hijo de David" y el Mesías "Señor de David". Son dos concepciones mesiánicas completamente diferentes[692]. El Mesías "hijo de David" tiene por padre y modelo suyo a David; el Mesías "Señor de David" posee la autoridad y la realeza de Dios mismo, y es, por consiguiente, el Hijo que tiene por Padre y modelo a Dios[693].

Aunque Jesús insiste solamente en la falsedad de la doctrina sobre el Mesías triunfante, concebido como un segundo David, al haberse él manifestado como Mesías (11,7: el borrico, cf. Zac 9,9) y al haber sido aclamado como tal por el pueblo (11,9-10), todo el pasaje puede también aplicarse a su persona[694]. De este modo, además de rechazar el mesianismo davídico nacionalista, fomentado por la enseñanza oficial (letrados), la argumentación de Jesús deshace, implícitamente, todo equívoco en el pueblo sobre su propio mesianismo[695].

[691] Lagrange 326: La pregunta final no es sólo una manera de concluir contra los letrados; suscita además un problema: los letrados, que se creen tan bien informados, no han sondeado siquiera las profundidades del mesianismo.

[692] Cf. van Iersel, *Marco* 349.

[693] En el evangelio de Mc se establece una oposición entre el Mesías hijo de David (*ho Khristos huios Dauid*, 12,35; cf. 12,37) y el Mesías hijo de Dios (*Khristos huios Theou*, 1,1). El primero, tiene por padre y modelo suyo a David (cf. 11,10: "Bendito el reinado que viene, el de nuestro padre David"); el segundo, a Dios (1,10: "Tú eres mi Hijo"). Esta oposición es la que existe entre "la idea de los hombres" y "la de Dios" (8,33); cf. Lentzen-Deis 375.

[694] Pronzato, *Marcos* II 289: Aunque no habla explícitamente de su propia persona, en el fondo, plantea el interrogante decisivo, que es el de todo el evangelio de Mc, relativo al misterio de su persona. Légasse II 761: Como "Señor" de David, el Mesías Jesús deja sus orígenes humanos, aunque fuesen reales, en segundo plano y, por decirlo así, separados de la fe cristiana, centrada en lo sucesivo en el exaltado a la derecha de Dios por su resurrección; cf. van Iersel, *Marco* 349s.

[695] Cf. 8,33: "la idea de Dios"; 3,14: Israel, al servicio de los demás pueblos.

Como puede apreciarse, la cuestión central de la perícopa no es la de si el Mesías va a ser o no descendiente de David, sino cómo hay que concebirlo. Jesús no niega esa descendencia, pero sí, rotundamente, que David sea para el Mesías el modelo a seguir[696].

37b *La multitud, que era grande, lo escuchaba con gusto.*

La descalificación que hace Jesús de la enseñanza de los letrados encuentra un eco favorable en la gran multitud que lo escucha[697]. Desde el principio (1,22; cf. 11,18), la gente prefiere la doctrina de Jesús a la de los letrados. La frase *lo escuchaba con gusto* es, sin embargo, paralela a la que usó Mc con relación a Herodes (6,20). Éste escuchaba con gusto a Juan Bautista, pero acabó dándole muerte[698]. También la multitud que ahora disfruta escuchando a Jesús acabará poniéndose al lado de sus enemigos para darle muerte (15,11-13). A la larga, el nacionalismo y la violencia tendrán más atractivo para ella que la propuesta de Jesús.

* * * * *

En esta perícopa pueden considerarse dos aspectos: el de la forma y el del fondo.

En cuanto a la forma, es de notar que Jesús, que ha respondido categóricamente a las preguntas de los adversarios (12,17.24-27) y a la del letrado (12,29), ahora, hablando a la multitud, no expone la conclusión de su argumento de forma asertiva, como propia ("Por tanto, si David lo llama Señor, no puede ser hijo / sucesor suyo"); usa, en cambio, la forma interrogativa (*¿De dón-*

[696] Al contrario que en los otros evangelios, en Mc no aparece el término *Nazoraios* ("germen" de David) para designar a Jesús, solamente *Nazarênos*, denominación geográfica de origen: "procedente / originario de Nazaret".

[697] Gundry 719: *gran multitud* (4,1; 5,21.24; 6,34; 8,1; 9,14). Lagrange 328: Al pueblo siempre le gustan las réplicas acertadas.

[698] Cf. Gundry 724; van Iersel, *Marco* 350; Légasse II 761. Radermakers 275: la primera discusión en el templo fue sobre el bautismo de Juan, cuyo destino había ya prefigurado el de Jesús (9,11-13).

de sale...?). Es decir, no impone su autoridad al pueblo, sino que lo incita a pensar; son sus oyentes los que han de completar el razonamiento y sacar su conclusión; no deben cambiar de opinión por autoridad externa, ni siquiera por la de Jesús, sino por propio convencimiento, viendo la solidez de la argumentación que Jesús les propone.

Este modo de actuar de Jesús enlaza con el dicho de 3,27: "Nadie puede meterse en la casa del fuerte y saquear sus bienes si primero no ata al fuerte". "El fuerte" representa la institución judía; Jesús elimina su influjo y el de su doctrina sobre el pueblo, mostrando que son contrarios al designio de Dios. Lleva así a cada uno a la convicción personal, con lo que el individuo queda libre y puede abandonar espontáneamente el sistema ideológico del judaísmo; éste, que actúa imponiendo su autoridad, queda desarmado ("atar al fuerte", cf. 3,27 Lect.).

En cuanto al fondo, puede preguntarse por qué Jesús que, en ocasiones anteriores, ha debatido con los letrados sobre el origen de su autoridad (3,22-30) y sobre la pureza ritual (7,1-13), que ha impugnado su doctrina sobre la llegada de Elías como precursor del Mesías (9,11-13.14), elige ahora la cuestión del Mesías para desacreditar la doctrina que enseñan. Esta elección está en relación con la mención del reinado / reino de Dios que acaba de hacer (12,34) y a la que el letrado no ha respondido. Como expuso Jesús con ocasión del discurso en parábolas (4,11), el secreto del reinado de Dios es su universalidad, expresión del amor de Dios por la humanidad entera. Esta concepción de Dios, que desbanca todas las ideas religiosas anteriores, es la gran novedad que Jesús revela y el punto central de su mensaje. Ahora bien, lo más opuesto a esa concepción es la doctrina del Mesías nacionalista y xenófobo, que limita la salvación a Israel. Es la gran deformación de la realidad de Dios y permite el desprecio o el odio al resto del género humano, justificando la violencia y el dominio de los demás pueblos.

De hecho, con el Mesías "hijo de David", el reinado de Dios se traduciría en un reino visible, el de Israel, y sería universal sólo por conquista. Para Jesús, en cambio, el reinado de Dios engloba a toda la humanidad y su universalidad se realiza con la hermandad de todos los pueblos.

III. Mc 12,38-40: *Conducta de los letrados*

(Mt 23,1-2.5-7.[14]; Lc 20,45-47)

[38]Entre lo que enseñaba, dijo:

–¡Cuidado con esos letrados que gustan de pasearse con largas vestiduras y de las reverencias en las calles, [39]de los primeros asientos en las sinagogas y de los primeros puestos en los banquetes; [40]esos que expolian los hogares de las viudas y simulan orar largamente. Esos tales recibirán una sentencia muy severa.

NOTAS FILOLÓGICAS

38 *Entre lo que enseñaba, dijo*, gr. *en tê didakhê autou elegen*, "[entre otras cosas] en su enseñanza", "mientras enseñaba", cf. Haubeck-von Siebenthal 310; *didakhê* en sentido activo (cf. 1,22.28). *v.l.* ***kai elegen autois en tê didakhê autou***; cod. D: ***ho de didaskôn hama elegen autois.***

¡Cuidado con esos letrados!, gr. *blepete apo tôn grammateôn* (cf. 8,15), "estad en guardia con..."; con *apo* en vez de acusativo, Blass § 149,1; Moulton-Howard II 460; imperativo presente de aspecto incoativo, que prolonga la acción hacia el futuro, cf. Mateos, *Aspecto* § 219-220; *grammateis*, cf. 11,27b; 12,28.32.35. La oración participial que sigue (*tôn thelontôn*) puede interpretarse como genérica o como restrictiva; adoptamos el segundo sentido; de ahí que el primer artículo pueda traducirse por *esos*, así Stählin, *TWNT* IX 437: "gegen gewisse Schriftgelehrte".

que gustan de, gr. *tôn thelontôn*; *thelô*, "querer", en este contexto, "gustar de", Bratcher-Nida 390; Moulton-Turner III 227; Haubeck-von Siebenthal 310; sinónimo de *agapaô* en Lc 11,43 y de *phileô* en Mt 23,67, cf. Légasse II 764 nota 7; Taylor 595; seguido de cuatro complementos en acusativo. En lugar de *tôn thelontôn*, cod.. D lee: ***kai tôn telônôn.***

pasearse con largas vestiduras, gr. *en stolais peripatein*; *en* de circunstancia concomitante, Robertson 589; con nombre de vestido, en el NT: Mt 7,15; 11,8.21; Lc 10,15; Jn 20,12, etc.; la posición inicial de *en stolais* subraya la ostentación de los letrados. *stolê*, vestidura larga, traje talar, Haubeck-von Siebenthal 310; *peripateô*, "caminar", "pasear", "ir por ahí".

y de las reverencias en la calle, gr. *kai aspasmous en tais agorais*; *aspasmos* (sólo aquí en Mc), "salutación / saludo respetuoso" dado a personas de

calidad, con una profunda inclinación, Lagrange 328. *agora*, "plaza, mercado"; *en tais agorais*, "en público", "en la calle", Haubeck-von Siebenthal 310. Cod. D añade *poieisthai*.

39 *de los primeros asientos en las sinagogas*, gr. *prôtokathedrias en tais synagôgais*; *prôtokathedrias* (sólo aquí en Mc), "asientos de honor" de cara al pueblo, colocados de espaldas al arca o armario que contenía los sagrados volúmenes de la Escritura y que en la sinagoga estaban reservados para los letrados y otros dignitarios, Bratcher-Nida 391; Taylor 596.

y de los primeros puestos en los banquetes, gr. *kai prôtoklisias en tois deipnois*; *prôtoklisia* (sólo aquí en Mc), diván de honor para recostarse a la mesa. *deipnon* (cf. 6,21), "comida principal del día"; la mención de las *prôtoklisias* hace ver que se trata de "banquetes", pues los divanes sólo se usaban en las comidas solemnes, Légasse II 766 nota 19.

40 *esos que expolian*, gr. *hoi katesthiontes*; *katesthiô*, "devorar", en sentido figurado "expoliar", "despojar"; anacoluton: en lugar del genitivo *tôn katesthiontôn*, concordando con *tôn grammateôn*, se tiene el nominativo, Bratcher-Nida 391s; o como *nominativus pendens* con el que concuerda el pronombre *houtoi*, en la frase final, Robertson 413.458.1130; Zerwick § 15 nota 2; Taylor 596; Maloney, *Semitic Interference* 87s.90; Gundry 720; Haubeck-von Siebenthal 310; de ahí la traducción *esos/los que*; cod. D: *hoi katesthiousin*.

los hogares de las viudas, gr. *tas oikias tôn khêrôn*; *oikia*, "casa", "hogar"; en Mc, incluye la familia; aquí en el sentido de "los bienes", Lagrange 329; Gundry 727; Michel, *TWNT* V 134; Mateos, *Los Doce* § 97; Légasse II 766 nota 21; Bauer, *s.v.* col. 1130. *khêra*, "viuda", propotipo (junto con el huérfano) de gente desvalida, cf. 12,42.43; Stählin, *TWNT* IX 437. Cod. D W y otros añaden: *kai orphanôn* (cf. Éx 22,21; Dt 14,29; 16,11.14, etc.).

y simulan orar largamente, gr. *kai prophasei makra proseukhomenoi*. En paralelo con las frases anteriores, también ésta contiene dos reproches independientes unidos por *kai*, Gnilka II 205; Légasse II 767. *prophasis* (sólo aquí en Mc) en dativo de modo (Mt 23,14; Lc 20,47; Hch 27,39; Flp 1,18) o con *en* (1Tes 2,5), Légasse II 767 nota 28; tiene diversos sentidos: unido a lo que precede, "engañando sobre sus propios fines"; en relación con el sujeto, "como pretexto", "en apariencia"; en relación con las oraciones, "insinceras". Lagrange 329: *prophasis* significa ordinariamente "pretexto", pero puede oponerse a la verdad o a la realidad: "apariencia / simulación". *makra* adverbial (acusativo neutro adverbial del adjetivo *makros*, "largo", Blass § 154/2), colocado ante el participio, Gundry 720; cf. el adverbio *makran*, 12,34, "largamente". *proseukhomai* (cf. 1,35; 6,46; 11,24.25), "orar", "pedir a Dios". El cod., D y otros omiten la partícula *kai*, haciendo el segundo participio dependiente del primero.

Esos tales recibirán una sentencia muy severa, gr. *houtoi lêmpsontai perissoteron krima*; *lêmpsontai*, futuro medio de *lambanô*. *perissoteron* (cf. 7,36; 12,33), adverbio comparativo, "más severa", que debe ser interpretado como superlativo elativo, Blass § 60: "muy / particularmente severa", cf. Gundry 728. *krima*, "sentencia, condena".

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Advertencia pública de Jesús (*¡Cuidado!*) del comportamiento de algunos letrados (v. 38).
2. Exhibirse con atuendos especiales (*vestiduras largas*) (v. 38).
3. Recibir las muestras de respeto (*reverencias*) de la gente (v 38).
4. Presidir la vida religiosa (*sinagogas*) y la civil (*banquetes*) (v.39).
5. Despojar de sus bienes a gente desvalida (*viudas*) (v. 40).
6. Simular ser personas muy religiosas (*orar largamente*) (v. 40).

CONTENIDO

Como en la perícopa anterior, Jesús sigue enseñando; actúa de maestro, oponiendo su enseñanza a la de los letrados, que son los maestros oficiales. El prestigio de éstos, por su fama de ciencia y virtud, era muy grande entre el pueblo. En cuanto a la ciencia, Jesús acaba de mostrar la inconsistencia de la doctrina que los letrados proponen sobre el Mesías (12,35-37); ahora toca el tema de su conducta. Quiere quitarles el prestigio de que gozan como clase, haciendo ver al pueblo la realidad del comportamiento de algunos de ellos.

LECTURA

38 *Entre lo que enseñaba, dijo: ¡Cuidado con esos letrados que gustan de pasearse con largas vestiduras y de las reverencias en la calle...*

Como parte de su enseñanza, Jesús previene al pueblo (*¡Cuidado...!*) contra ciertos letrados[699]. Si en la perícopa anterior,

[699] Aunque los autores no suelen considerar la aposición *que gustan* como restrictiva, no faltan intentos de evitar la generalización de las palabras de Jesús a toda la clase de los letrados. Así Lagrange 329: Los reproches de Jesús no caen evidentemente sobre todos los individuos de la clase de los letrados. Ataca los vicios más notorios de la corporación y pone en guardia a la multitud contra su principal medio de influencia: la afectación de piedad. Limbeck 180: Cuando Mc asume en su evangelio un juicio muy negativo de los letrados, no quiere transmitirnos simplemente una figura de su carácter. Las palabras de Jesús deben más bien advertirnos a nosotros contra un estilo de vida. Harrington 56: Este texto no critica a todos los escribas, sino solamente a un cierto tipo. En otro sentido, Wilckens, *TWNT* VII 691: "El reproche no se dirige tanto a determinados casos personales de vanidad y ambición, cuanto en general a la pretensión de los rabinos de revestir una función superior en la comunidad de la salvación en virtud de su enseñanza, a la cual atribuían dignidad de revelación, y de obtener del pueblo la correspondiente veneración"; cf. Pesch II 388.

con su pregunta inicial, Jesús siembra la duda (12,35: "¿Cómo dicen los letrados...?"), en ésta, con su advertencia inicial (*¡Cuidado...!*)[700], pone en guardia a la gente[701]. A continuación, ridiculiza y censura el comportamiento de algunos letrados, haciendo ver su realidad[702].

En primer lugar muestran una vanidad insaciable[703] y un ansia desmedida de honores. Visten de manera especial (*largas vestiduras*)[704], distinta de los demás[705], para señalar su calidad de maestros, y buscan las muestras de respeto (*reverencias*) de la gente en los lugares públicos (*calle*)[706]. Es decir, han hecho de la Ley que enseñan un medio para obtener el reconocimiento de los demás y situarse por encima de ellos. Cuando la gente les da muestras de profundo respeto, dan prestigio a su magisterio.

A la afirmación y reconocimiento de la superioridad corresponde la sumisión del pueblo. Se exalta a la persona mucho más que al contenido de lo que proponen: el prestigio de la

[700] Légasse II 764: Aviso que previene de un peligro, como en 8,15, donde se encuentra la misma fórmula: *blepete apo*.

[701] Gundry 725: Los letrados son peligrosos porque su pretensión les procura un influjo que enmascara sus actividades perversas. Limbeck 180: Cuando los hombres mediante un determinado modo de vestir se presentan como "entendidos en las cosas de Dios" y quieren ser honrados y preferidos, cuando abusan de su función y se enriquecen con los bienes de los desvalidos y de buena fe, y procuran aparecer en público como piadosos, hay que prevenir contra ellos.

[702] Radermakers 276: Jesús da un aviso a la multitud, que está a punto de dejarse arrastrar por los jefes: tiene que saber lo que son en realidad. B. van Iersel, *Marco* 351: Es digno de notar que Jesús no menciona en modo alguno las tensiones habidas entre él y los escribas. Se limita a una acusación general.

[703] Ernst II 580: Las vestiduras largas, la aspiración a un reconocimiento público y a la atención en las plazas o calles, el deseo de los puestos de honor en las sinagogas y en los banquetes, son expresiones de una notable vanidad. Légasse II 764: Los letrados van a ser descritos solamente por sus defectos. El primero, la vanidad.

[704] Según Gundry 727, Jesús se refiere a las vestiduras adornadas con borlas más largas que las ordinarias, para ostentación. Harrington 56: Probablemente, túnicas especiales diseñadas para intensificar su prestigio. Légasse II 764: Vestidura semejante al *pallium* latino, llevado por hombres y mujeres, pero que se supone que adoptaba una forma particularmente amplia y suntuosa en los notables. Véanse en Gnilka II 203 las diversas opiniones sobre las formas de las vestiduras. Cf. Strack-B. I 914s; II 31-33.

[705] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 345: "Viven de fachada, enmascarados detrás de unas telas y adornos que les sirven para distinguirse de los otros e imponerles su dominio".

[706] Gundry 726: Cuando un letrado va por la plaza, la gente se levanta para saludarlo llamándolo "padre", "Maestro", "rabbí"; y en un grupo se le honra saludándolo en primer lugar. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* 258: El pueblo veneraba a los escribas, como en otro tiempo a los profetas, con atenciones sin límites y un miedo reverencial, por ser los poseedores y maestros de la ciencia esotérica sagrada; sus palabras tenían autoridad soberana.

función hará que se acepte sin crítica su doctrina. Toda su conducta esconde una ambición de dominio sobre el pueblo por medio del saber.

39 *...de los primeros asientos en las sinagogas y de los primeros puestos en los banquetes...*

Por su deseo de preeminencia y prestigio, quieren tener los primeros puestos, ponerse por delante de los demás, ocupar un lugar destacado tanto en los ámbitos religiosos (*en las sinagogas*) como en los civiles (*en los banquetes*). En la sinagoga había algunos asientos de honor, situados sobre un estrado, de espaldas al arca o armario donde se conservaban los rollos de la Ley y de cara a los asistentes. Era allí donde los letrados tomaban asiento, para que todo el pueblo pudiera verlos e identificarlos como maestros[707]. En los banquetes había divanes donde se recostaban los invitados; los letrados pretendían ocupar los más cercanos a la presidencia[708].

Los primeros puestos o divanes manifiestan la ambición de ser "primeros". Es lo contrario de lo que debe suceder entre los seguidores de Jesús: "el que quiera entre vosotros ser primero, tiene que ser esclavo de todos" (10,44), conforme a la conducta de Jesús mismo: "porque tampoco el Hijo del hombre ha venido para ser servido, sino para servir" (10,45)[709].

Subrayando su superioridad, los letrados crean desigualdad y afirman su poder sobre el pueblo[710]. Invaden todos los terrenos, no sólo el ámbito de su magisterio, la sinagoga, sino también los lugares públicos (plazas / calles) y las reuniones de sociedad (banquetes).

Crean una mediación necesaria; hacen que el pueblo no pueda prescindir de ellos y, por tanto, nunca llegue a ser adul-

[707] Pesch II 388; cf. Légasse II 765, quien cita un pasaje de la Tosefta (*Megillah* 4,21) donde se atestigua que ese puesto de honor les estaba reservado.

[708] Gundry 726: Al letrado se le da un diván más honorable que a los ancianos, incluso más que a los parientes del anfitrión; cf. Jeremias *Jerusalén en tiempos de Jesús* 259-260.

[709] Harrington 56: "Los escribas, cuya ostentación e hipocresía se critica en este pasaje, son el tipo opuesto a lo que Jesús quería que fueran sus discípulos". Légasse 768: El letrado es descrito como lo contrario del discípulo.

[710] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 345: Han convertido su saber en fuente de dominio sobre los demás.

to, capaz de decidir por sí mismo. Lo reducen a la sumisión, expresada en la postura de reverencia.

40a *...esos que expolian los hogares de las viudas y simulan orar largamente.*

Jesús ha descrito la vanidad de ciertos letrados y su deseo de preeminencia y reconocimiento público. Ahora pasa a una acusación directa, primero de codicia, luego de hipocresía[711].

En el ámbito privado, se aprovechan de gente desamparada e indefensa, cuyo prototipo eran las viudas (junto con los huérfanos)[712]. Probablemente aprovechaban sus conocimientos del derecho para explotarlas[713]. No tienen hombre que las defienda. Los piadosos, los intachables, los que saben tanto, despojan de sus bienes a gente incapaz de defenderse. Viene a propósito el texto de Jr 7,5-7: "Si enmendáis vuestra conducta y vuestras acciones,... si no explotáis al emigrante, al huérfano y a la viuda... entonces habitaré con vosotros en este lugar".

Además, ostentan su piedad hacia Dios pronunciando en público largas oraciones[714]. Es el último trazo del retrato. El primero ha sido en torno al "yo": la vanidad y el deseo de ser reconocidos como superiores (vv. 38-39); el segundo, respecto

[711] Trocmé 314: Jesús abandona el tono de ironía para lanzar acusaciones muy fuertes.

[712] Pesch II 388s: Jesús retoma "el lamento profético sobre las injusticias cometidas contra las viudas y los huérfanos"; cf. Stählin, *TWNT* IX 437.

[713] En las sociedades donde los derechos de la mujer dependen en gran parte de los hombres de la familia, las viudas son naturalmente el punto de mira de la codicia. Stählin *TWNT* IX 437: "[Los letrados] observan aparentemente la invitación de los profetas a prestar apoyo legal a las viudas, pero se hacen pagar tan cara su prestación de abogados, que obligan a las viudas a cederles la propiedad". Gnilka II 204: "Devoran las casas / los hogares" significa lo mismo que la apropiación indebida de bienes y posesiones. No se da detalles de cómo se hacen con las posesiones de las viudas. ¿Les ofrecían su asistencia judicial y exigían por ello unas sumas de dinero vergonzosas?. Gundry 727: Los letrados, que no estaban autorizados a cobrar estipendio por su enseñanza, se aprovechaban de la hospitalidad de las viudas. Éstas abundaban, pues muchachas adolescentes se casaban a menudo con hombres de mucha mayor edad.

[714] Lagrange 329: Aparentan orar largamente, medio seguro de aumentar su crédito en el pueblo y, sobre todo, entre las mujeres. La oración tiene en Oriente cierta solemnidad exterior; es una vanidad que raya en la hipocresía. Gnilka II 205: No se critica la larga oración, sino que se haga para exhibirse. Gundry 719: Oran en voz alta, como era costumbre, y en lugares públicos. Dado que los que forman la multitud son los que saludan reverentemente a los letrados y les tributan honor y admiración, la denuncia de Jesús debe chocarles.

al prójimo: la injusticia que cometen con los débiles (v. 40a: *las viudas*); el último, respecto de Dios: simulan una estrecha unión con él[715].

Resumiendo lo anterior, se ve que Jesús, en su enseñanza, invita a la multitud a darse cuenta de lo que tienen ante los ojos. En la perícopa precedente había creado la duda sobre la validez de la doctrina de los letrados acerca del Mesías, esperando que la gente sacase su conclusión personal. Tampoco ahora propone teorías ni conclusiones propias, enuncia hechos comprobables. Invita a la objetividad, a examinar la conducta de ciertos letrados, que es notoria, y a enfrentarse con lo que ven y juzgarlo, haciendo su evaluación de los mismos. Es decir, que el pueblo, examinando los usos sociales admitidos, adquiera espíritu crítico y así se haga libre; que no se deje llevar de las apariencias ni acate autoridades impuestas, sino que estime las cosas y a las personas en su valor real.

La apariencia de virtud de ciertos letrados es falsa; en realidad están muy lejos de Dios (cf. 7,6s). Si el pueblo es capaz de ver los hechos, distinguirá entre la clase y los individuos que la componen; no se dejará guiar por maestros de la clase descrita. Jesús quiere liberar al pueblo de la trampa religiosa que lo mantiene esclavo.

40b *Esos tales recibirán una sentencia muy severa.*

A toda esta exterioridad que encubre la injusticia anuncia Jesús un juicio muy severo[716], porque lo importante es el amor a Dios y al prójimo (cf. 12,33), no ostentar una piedad que acaba en hipocresía.

Su sentencia está en relación con lo dicho en la parábola anterior (12,1-12): no dan fruto para Dios e impiden que la viña lo dé. A esta infidelidad a Dios corresponderá la intervención del dueño de la viña (12,9), en particular contra la clase dirigente

[715] Gundry 728: *prophasei*, "for show", para ostentación, para dar espectáculo, que encaja muy bien con vv. 38s y con *makra*.

[716] Lagrange 329: *perissoteron krima* los compara con otros que no son menos culpables, pero que, al menos, no hacen ostentación de piedad. Pesch II 389: Sentencia severa, porque los maestros de Israel deberían actuar de modo acorde con su enseñanza.

y la institución. Dios va a rechazar a éstos con especial severidad.

Por una parte, no hay que aceptar la enseñanza de individuos que se comportan así; por otra, su apariencia de virtud es falsa. Si es capaz de ver estos hechos, el pueblo no se dejará guiar por gente a la que Dios se enfrenta[717].

[717] Radermakers 276: Trazos vigorosos: vanidad, explotación de las viudas, ostentación en la oración. Se encuentra lo esencial de los apóstrofes proféticos contra la arrogancia de los jefes de Jerusalén (Is 1,10-17; Am 5,21-24; Miq 6,6-8).

PERÍCOPA FINAL DE LA SECCIÓN (12,41-44)

La sección del templo (11,12-12,44) había empezado con la denuncia hecha por Jesús de la explotación económica del pueblo por parte de los dirigentes (11,17); termina ahora presentando, en contraste con éstos, la figura del Israel humilde y fiel a Dios (la viuda), y mostrando hasta dónde llega la explotación que sufre (12,43s). Comienza, pues, y acaba con el tema del dinero que corrompe al templo, abarcando desde el comercio para los sacrificios hasta las limosnas voluntarias.

Mc 12,41-44: *Lección a los discípulos: la viuda pobre*
(Lc 21,1-4)

[41]Se sentó enfrente de la Sala del Tesoro y observaba cómo la multitud echaba monedas en el tesoro; muchos ricos echaban en cantidad. [42]Llegó una viuda pobre y echó dos leptos, esto es, un cuadrante. [43]Convocando a sus discípulos, les dijo:

–Os aseguro que esa viuda pobre ha echado más que ninguno de los que echan en el tesoro. [44]Porque todos han echado de lo que les sobra; ella, en cambio, de su penuria, ha echado todo lo que tenía, todos sus medios de vida.

NOTAS FILOLÓGICAS

41 ***Se sentó***, gr. ***kai kathisas***, cods. A Γ Φ: ***kathisas ho Iêsous***; cod. D: ***kathezomenos ho Iêsous***, pero después de ***tou gazophylakiou***; cods. W Θ λ φ: ***hestôs ho Iêsous***, cf. Taylor 598; Gnilka II 207 nota 318.

enfrente, gr. *katenanti*, prepos. impropia de gent., en Mc con sentido de hostilidad (cf. 11,2; 13,3), Blass § 214_6; Moule, *Idiom* 82. Cods. B y Ψ: ***apenanti***.

de la Sala del Tesoro, gr. *tou gazophylakiou*, cf. 12,41b.43, designa la sala donde se guardaba la riqueza del templo; segun la Mishna, en una de sus paredes, situada en el atrio de las mujeres, había trece cepillos en forma de trompeta donde se depositaban los donativos, cf. Strack-B. II 38; pero este dato no es seguro para el tiempo de Jesús, cf. Lagrange 330; según Gundry 731, en ninguna otra parte se usa *gazophylakion* para designar un recipiente, cf. Strack-B. II 37-45. Légasse II 771 nota 9: el término *gazophylakion* se usa en gr. clás., LXX y papiros; para indicar el / los tesoros del templo se emplea unas veces el plural (cf. 2 Esd 22,44; Flavio Josefo, *Bel. Iud.* V, 200 y VI, 282), otras, el singular (1Mac 14,49; 2Mac 3,6.24.28.40; 4,42; 5,18; Flavio Josefo, *Antq.* XIX, 294).

y observaba, gr. *etheôrei*, impf. durativo / iterativo, Moulton-Turner III 67; Blass § 325_2.

cómo, gr. *pôs*, tras un verbo (cf. 5,16; 11,18; 14,1.11), Blass § 396_4.

iba echando, gr. *ballei*, presente, como en discurso directo, Haubeck-von Siebenthal 311; Légasse II 772 nota 11. *ballô*, siete veces en la perícopa:

vv. 41bc.42.43ab.44ab. El cod. D, que omite *ballei... plousioi*, atestigua una lectura más sencilla, cf. Taylor 598.

monedas, gr. *khalkon*, "cobre" o "bronce", "[monedas de] cobre o bronce", "calderilla", cf. 6,8; según Pesch II 392 y Gnilka II 207, *khalkos* indica ante todo moneda de cobre y más tarde cualquier clase de moneda. Cds. ℵ W Θ λ φ: *ton khalkon*.

muchos ricos echaban en cantidad, gr. *kai polloi plousioi eballon polla*, lit. "y muchos ricos echaban mucho"; *plousioi*, cf. 10,25. Aliteración con la inicial *pi*: *polloi plousioi... polla*. Cod. D sintetiza esta frase con la anterior: *pôs ho okhlos eballen polla*.

42 *Llegó una viuda pobre*, gr. *kai elthousa mia khêra ptôkhê*; *mia*, "una", equivalente a *tis*; aquí funciona como adjetivo; en otros casos (cf. 5,22; 9,17; 10,17; 12,28), como pronombre, cf. Bratcher-Nida 393; Robertson 674; Moulton-Howard II 432; Lagrange 331; Taylor 599; Black, *Approach* 105; Haubeck-von Siebenthal 311. Para Maloney, *Interference* 131, tiene fuerza numérica, por oposición a *polloi plousioi*. Para Gundry 729, el contraste entre "ricos" y "pobre" favorece el correspondiente contraste entre "muchos" y "una". Cod. D: *elthousa de hama khêra*; cods D Θ y otros, omiten *ptôkhê*

dos leptos, gr. *lepta dyo*; *lepton*, (lit. "pelado", Taylor 599), "diminuto" (sobreentendido *kerma* o *nomisma*), no designaba una unidad monetaria reconocida, sino la moneda de bronce más pequeña en circulación en un país y es difícil determinar su valor;

esto es, gr. *ho estin*, relativo que no concuerda ni con el antecedente ni con el consecuente; equivale a "esto es" (cf. Ef 5,5), Robertson 713; Blass § 132_2; Haubeck-von Siebenthal 311.

un cuadrante, gr. *kodrantês*, del latín *quadrans*, la cuarta parte de un *as*, que era el dieciseisavo de un denario, cf. Lagrange 331; la equivalencia entre dos *lepta* y un *kodrantês* no es exacta, cf. Bratcher-Nida 394.

43 *Convocando..., les dijo*, gr. *kai proskalesamenos... eipen autois*; *proskaleô*, cf. 3,13.23; 6,7; 7,14; 8,1.34; 10,42; 15,44. Mc no usa aquí el presente histórico (*legei*), sino el aoristo (*eipen*).

esa viuda pobre, gr. *hê khêra hautê hê ptôkhê*, artículo repetido con el adjetivo, Robertson 700.

ha echado más que ninguno de los que echan, gr. *pleion pantôn ebalen tôn ballontôn*, lit. "ha echado más que todos los que echan"; *pleion*, adv. que modifica a *ebalen*, Moulton-Howard II 165. Cods. W Γ Φ λ φ y otros, traen *beblêken*. Aliteración con la inicial *pi*: *ptôkhê pleion pantôn*.

44 *Porque todos*, gr. *pantes gar*, gr. *pantes gar*, cod. D y algunos otros manuscritos, añaden *houtoi*.

han echado de lo que les sobra, gr. *ek tou perisseuontos autois ebalon*; *perisseuô* (sólo aquí en Mc), "exceder", "sobrar"; *ebalon*, complexivo, Robertson 833; Blass § 332_3.

de su penuria, gr. *ek thês hyterêseôs autês*; *hysterêsis*, (sólo aquí en Mc), "falta [de bienes]", "carencia", "penuria"; cf. 10,21: *hystereô*.

todos sus medios de vida, gr. *holon ton bion autês*; *holon*, cf, 12,30,33;

bios (sólo aquí en Mc), "vida", modo de vivir y de obrar (a diferencia de *zôê*, "el estar vivo", "el tener vida"); en este pasaje, "medios de vida", "sustento", "patrimonio" (cf. Lc 15,12), Pesch II 394.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

La perícopa presenta dos partes claramente diferenciadas: En la primera (vv. 41-42), se describe la circunstancia y se informa al lector de la práctica de los donativos al templo. En la segunda (vv. 43-44), Jesús expone a los discípulos su juicio sobre la acción de una viuda.

La perícopa destaca el aspecto económico, como lo muestra la siguiente lista de palabras que aparecen en ella: "echar [en el tesoro]" (7 veces), "monedas [de cobre o bronce]", "dos leptos", "un cuadrante", "los medios de vida".

Puede, por tanto, dividirse así:

- 12,41a: Circunstancia.
- 12,41b: Jesús observa los donativos que hacen diversas gentes al tesoro del templo.
- 12,42: El caso de la viuda pobre.
- 12, 43-44: Jesús convoca a los discípulos y expresa su juicio sobre la acción de la viuda.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. *Enfrente de* (v. 41a), en sentido hostil, como en 11,2 y, más tarde, en 13,3.

2. Convocación de los discípulos (v. 43a), cuya entrada en el templo no se ha señalada, como tampoco se señalará su salida de él.

4. Para introducir el dicho de Jesús a sus discípulos (v. 43a), el evangelista no usa el presente histórico ("les dice"), sino el aoristo (*les dijo*), excluyendo así la aplicación del episodio a la futura comunidad cristiana.

3. El don total de la viuda (v. 44: *todos [holon] sus medios de vida)* alude al primer mandamiento: "Amarás al Señor tu Dios con todo *[holên]* tu corazón, con toda *[holên]* tu alma, etc." (12,30.33).

LECTURA

Circunstancia

41a *Se sentó enfrente de la Sala de Tesoro...*

Una vez terminada la controversia con los dirigentes (11,27b-12,27), denunciada la incoherencia de la doctrina de los letrados sobre el Mesías (12,35-37) y la hipocresía de ciertos letrados (12,38-40), Jesús se sienta frente a *la Sala del Tesoro*[718], punto neurálgico del templo explotador.

La mención del tesoro pone en evidencia la dimensión económica del templo, con la que Jesús se había enfrentado expulsando a los mercaderes y compradores (11,15) y denunciándolo como "una cueva de bandidos" (11,17). Por tanto, como en los otros dos casos en que aparece (11,2 y 13,3), la preposición *enfrente de* tiene sentido hostil[719], por lo que la posición que adopta Jesús (*se sentó*)[720] lo presenta como antagonista permanente del tesoro, lugar que almacena el expolio hecho al pueblo por los dirigentes.

Los donativos de la multitud

41b... *y observaba cómo la multitud echaba monedas en el tesoro; muchos ricos echaban en cantidad.*

Sentado frente a la Sala del Tesoro, Jesús observa el comportamiento de *la multitud* y, dentro de ella, de *muchos ricos*.

[718] Lagrange 330: El Tesoro debía de ocupar varias habitaciones, pues, según el uso de los templos en la antigüedad, se aceptaban allí en depósito también los bienes de particulares, así como los destinados a las viudas y los huérfanos (2Mac 3,10), cf. Taylor 598. Gnilka II 206: El término *gazophylakion* puede designar tanto el arca del tesoro, que se encontraba en el recinto interior del templo, al que sólo los judíos tenían acceso, casi en las inmediaciones del atrio de las mujeres, o puede referirse también a los cepillos de las ofrendas. La noticia de los trece cepillos (trompetas) que da la Mishna no puede ser garantizada para el tiempo de Jesús, cf. Strack-B. II 37-45. Según 2Mac 3,6, en tiempos de Seleuco IV, ateniéndose al informe de Simón el administrador, la cámara del tesoro estaba llena de inmensas riquezas; en 2Mac 3,10, el sumo sacerdote reconoce que se almacenaban allí 12.000 kilos de plata y 6.000 de oro, además de los fondos destinados a las viudas y a los huérfanos. Según Flavio Josefo, *Bellum* 6.282, todo fue pasto de las llamas en el incendio del año 70 d.C.

[719] Cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 113-116. En 11,2, la preposición *katenanti*, "enfrente de", expresa una relación de hostilidad de "la aldea" respecto de los discípulos (vse. 11,2 Lect.). La misma hostilidad y enfrentamiento se indica con la posición de Jesús "enfrente del Tesoro" (12,41), institución que resume en sí la explotación de que el templo hace objeto al pueblo, cf. 13,3. La relación entre 12,41 y 13,3 está indicada tanto por el uso de *katenanti* como por la correspondencia entre *kathisas*, "se sentó" (12,41), ingresivo de estado, y *kathêmenou*, "estando sentado" (13,3), estático, durativo.

[720] Gnilka II 207: Presumiblemente no estaba permitido sentarse en el recinto sagrado; cf. Lamarche 292.

La multitud, objeto de la atención de Jesús, está compuesta de aquellos que se han asombrado de su enseñanza de (11,18) y que por eso inspiraban temor a los jefes del templo (11,32; 12,12); son los que escuchaban con gusto la impugnación de Jesús a la doctrina de los letrados sobre el Mesías (12,37b). Ahora va a revelarse su disposición profunda.

La gente, aunque había quedado impresionada por la enseñanza de Jesús en la que denunciaba la explotación que se realiza en el templo (11,17-18), y a pesar de ser víctima de ella, sigue apoyándolo económicamente con sus donativos voluntarios (*echaba monedas*); cada uno echa lo que quiere[721]. El halo religioso de que la institución se rodea tiene más fuerza que la denuncia de Jesús.

Un grupo numeroso, los ricos, contribuyen al templo con grandes sumas de dinero (*echaban en cantidad*)[722]; su generosidad pone de manifiesto que sostienen con gusto la institución religiosa que no les echa en cara su riqueza[723].

Es de notar que Jesús no se detiene a presenciar en el templo los sacrificios que en él se ofrecen a Dios, ni tampoco a contemplar cómo el pueblo reza; en cambio, sí observa cómo la gente echa dinero en el tesoro. El templo es, en lo esencial, un lucrativo negocio, que explota al pueblo con el tráfico de lo sagrado, y éste es el escándalo que pone de relieve Jesús.

La viuda pobre

42 *Llegó una viuda pobre y echó dos leptos, esto es, un cuadrante.*

A la gente y a los ricos se contrapone la figura de una mujer sin relieve social, caracterizada como un miembro débil e indefenso de la sociedad (*viuda*, cf. 12,40) y carente de recursos

[721] Strack-B. II 43s: Un sacerdote recibía la ofrenda y el oferente le decía el importe, de modo que un observador podía oírlo; cf. Radermakers 275; Limbeck 183; Ernst II 584.

[722] Lagrange 331: El pueblo echa las monedas una a una; los ricos, a puñados.

[723] El cód D resume el texto: *pôs ho okhlos eballen polla*, "cómo la multitud echaba mucho", omitiendo la mención de las monedas y la de los ricos (cf. nota fil.).

económicos (*pobre*)[724]. Esta mujer no ha ido mezclada con la multitud del templo, llega ahora para ofrecer su donativo. No ha escuchado, por tanto, la enseñanza de Jesús en el recinto sacro. Su oferta es insignificante (*dos leptos*)[725]; más que una contribución al sostenimiento del templo, manifiesta, como a continuación va a poner de relieve Jesús (vv. 43-44), su amor incondicional a Dios y su total confianza en él[726].

Para subrayar el poquísimo valor monetario del donativo de la viuda, el evangelista da una equivalencia aproximada del mismo en moneda romana (*esto es, un cuadrante*)[727], que circulaba por todo el imperio[728].

Lección a los discípulos

43 Convocando a sus discípulos, les dijo: «Os aseguro que esa viuda pobre ha echado más que ninguno de los que echan en el tesoro».

[724] Pesch II 392: Probablemente podía reconocerse a una viuda por su manera de vestir, cf. Gundry 732; Strack-B. II 45; Stählin, *TWNT* IX 438 nota 81; van Iersel, *Marco* 352. Ernst II 584: La viuda pobre es un símbolo de desamparo y de completa falta de medios.

[725] Lagrange 331: La viuda echa las dos monedas de cobre más pequeñas que existían, judías o griegas; cf. Pesch II 392s; Harrington 56. Si las dos monedillas tuviesen valor simbólico, Mc no traduciría su valor para los lectores; subraya, por tanto, solamente lo mínimo de la oferta.

[726] Stählin, *TWNT* IX 438: Su oferta presupone una total confianza en Dios y en su asistencia. Gundry 728: La piedad verdadera de una viuda contrasta ahora con la pretendida rectitud de los letrados "que devoran las casas de las viudas". Lamarche 291: La viuda figura bien el "pueblo de la tierra", ese pequeño pueblo generoso, pobre y desprovisto de recursos.

[727] Lagrange 331: La explicación *esto es, un cuadrante* se dirige, según Swete, a los lectores latinos de Mc. Sin embargo, esta explicación habría podido ser útil a otras gentes, porque el *lepton* no era una unidad determinada, cf. Trocmé 317. Por otra parte, el término *quadrans* tenía derecho de ciudadanía en el griego (cf. Mt 5,26). Pesch II 393: La locución *esto es, un cuadrante* no es indicio de una redacción romana del evangelio de Mc, ni de que éste escriba para un público romano; dado que el sistema monetario romano tenía valor también en Judea; cf. Mt 5,26 e, indirectamente, 10,29 y Lc 12,6 (*assarion*). Cf.Gundry 732; Lamarche 292s.

[728] Pesch II 393: En tiempo de Jesús coexistían en Palestina los más diversos sistemas monetarios. Con la ocupación romana se introdujo la moneda romana, pero no era la única en circulación. Dada la indicación de la equivalencia entre dos leptos y un cuadrante, el término *lepton* no se refiere a una moneda romana. El *lepton* es la más pequeña unidad monetaria griega; el cuadrante, la moneda más pequeña entre las romanas; cf. Gnilka II 207; Lamarche 292.

Jesús convoca a sus discípulos[729], que aparecen por primera vez en el templo. Mc no ha señalado su llegada a él[730], ni ha mencionado su presencia en los encuentros de Jesús con los dirigentes; más tarde, tampoco indicará su salida del templo[731]. Son datos que apuntan a un sentido figurado de esta presencia inesperada, que no depende de que Jesús haya entrado en el templo, ni será seguida de una salida con él. Con estos datos, sugiere Mc que la presencia de los discípulos en el templo es "permanente"; es decir, el hecho de que "estén en el templo", sin que hayan entrado ni, después, salido de él, significa que "están con el templo" o a favor de él.

Se entiende así el sentido de la convocación de Jesús: los discípulos, por su adhesión al templo, están lejos de Jesús y éste los llama junto a sí para que se adhieran a él. Quiere hacerles ver, con el caso de la viuda, que lo verdaderamente valioso no ese templo espléndido ni lo que se realiza en él, sino la actitud con la que uno se relaciona con Dios.

Jesús se dirige sólo a *sus discípulos*, no ya a la multitud. La fórmula *Os aseguro* subraya la importancia de lo que va a decirles[732], aunque la forma como Mc introduce las palabras de Jesús, con el uso en griego del aoristo (*eipen*, "dijo") en vez del presente histórico (*legei*, "dice"), hace ver que esta declaración les concierne sólo a ellos; el ejemplo de la viuda no tiene interés para la comunidad futura, alejada del ámbito del judaísmo y de sus instituiciones.

Jesús les interpreta los hechos, comparando el comportamiento de la multitud, en la que se incluyen muchos ricos, con el de la viuda. Enuncia una paradoja (*esa viuda ha echado más...*): lo que monetariamente tiene menos valor, es lo más valioso; lo poco de la viuda vale más que todo lo de los otros[733].

[729] Légasse II 772: "Convocar" señala que Jesús va a dar una enseñanza; cf. Gnilka II 207.

[730] El día anterior, aunque los discípulos llegan con Jesús a Jerusalén (11,15a) solo se menciona la entrada de éste en el templo (11,15b); lo mismo ocurre al día siguiente, también los discípulos llegan con Jesús a la capital (11,27a) pero, a continuación, sólo aparece Jesús paseando por el templo (11,27b).

[731] En cambio, en 13,1 sí señalará la salida de Jesús: *ekporeuomenou autou ek tou hierou* ("mientras salía él del templo").

[732] Cf. Trocmé 317.

[733] Gundry 729: "Más que todos" enfatiza que el importe de su don supera no sólo el don ordinario de la multitud, sino también el de los ricos. Debe interpretarse más bien que

La paradoja cambia el plano de lectura del dicho, descubriendo un nuevo sentido, que, frente a las apariencias, revela una realidad más profunda. Va a explicarlo a continuación.

44 ***Porque todos han echado de lo que les sobra; ella, en cambio, de su penuria, ha echado todo lo que tenía, todos sus medios de vida.***

Jesús basa su paradoja en un cambio de oposición: en vez de la existente entre "echar mucho" y "echar poco", que está en el plano de la cantidad, él establece otra entre "echar de lo que les sobra" y "echar de lo imprescindible", pasando así del plano material o económico al existencial o moral. No se trata de cuantificar quién ha dado monetariamente más, sino de valorar la calidad de lo que se ofrece[734]. Todos echan de lo superfluo, de lo que no afecta sustancialmente a sus vidas; la viuda, en cambio, que apenas tiene nada (*de su penuria*), lo ofrece todo, no sólo su dinero, que es insignificante (dos monedillas), sino su vida misma (*todos sus medios de vida*)[735]. De este modo, los donativos al templo pasan a ser figura de la entrega de la persona a Dios.

Aparece así la diferencia entre los donativos de la multitud y el de la viuda. Dar de lo superfluo significa no entregar a Dios lo esencial, expresado antes en el mandamiento principal: "Amarás al Señor tu Dios con *todo* tu corazón, con *toda* tu alma, con *toda* tu mente y con *todas* tus fuerzas" (12,30.33). Dar lo imprescindible, como hace la viuda, indica lo contrario: esta mujer ofrece a Dios su propio vivir, es decir, su persona misma. Ella sí cumple el mandamiento. Se entrega enteramente a Dios y se pone en sus manos.

En otras palabras, para la multitud, Dios no es el valor fundamental, no es el centro de su existencia, puesto que le dan lo ac-

la viuda da más que cada uno de ellos, no que todos juntos (732). Lagrange 331: Materialmente, la viuda no ha dado más; el *más* ha de interpretarse del valor moral. Pesch II 394, cita dos dichos rabínicos, además de otros no cristianos, que dan a entender que el juicio de Jesús es un juicio pronunciado por Dios. Al contrario, Gundry 732. Lagrange 331, cita un pasaje de Aristóteles, *Ética a Nicómaco* IV 1 19, que contiene un principio semejante.

[734] Ernst II 585: Del don exterior se pasa a la cualidad interior.

[735] Cf. Pesch II 394. Pikaza, *Pan, casa, palabra* 348: La viuda se ofrece a sí misma, puesto que da todo lo que tiene.

cesorio. En cambio, con su óbolo, la viuda hace de Dios el valor supremo, por encima de su propia persona, y, al poner su vida en manos de Dios, pues no tiene más medios de subsistencia que los que le ofrece, se entrega ella misma a él. La donación de todo lo que tiene es un riesgo, pero ella se fía de Dios[736]. La insistencia de Jesús en la totalidad de la entrega de la mujer (*todo lo que tenía, todos sus medios de vida*), hace ver que ésta cumple plenamente el mandamiento antes citado (12,30.33). La viuda manifiesta el amor sin reservas a Dios, expresado figuradamente en el total desprendimiento de todo lo que posee.

La unicidad de la viuda se contrapone a los muchos ricos y a la multitud en general. Ella representa el verdadero Israel[737], fiel a Dios, antítesis de los dirigentes, infieles a Dios por su afán de poder y de dominio[738]. Es figura del pueblo que realmente cree en Dios y se entrega a él. Hace su donativo al templo pensando que allí está Dios, aunque se engaña: allí sólo importa el dinero. Le han quitado a su Dios, porque el templo, que debía haber sido la casa del Señor, es una cueva de bandidos (11,17)[739].

Por otra parte, la viuda es el exponente de hasta dónde llega la explotación a que el templo somete a los fieles. La institución religiosa no tiene escrúpulo en arrebatar a los más débiles incluso la vida[740].

Jesús no exhorta a los discípulos a seguir el ejemplo de la viuda[741]: ésta es el prototipo del Israel fiel, no del seguidor de

[736] Cf. Stählin, *TWNT* IX 438. Radermakers 276: Dios lo pide todo, no sólo lo superfluo. Dado que ella observa en tal modo el primer mandamiento, su gesto es sabio y su generosidad es señal de amor a Dios.

[737] Cf. Pikaza, *Pan, casa, palabra* 348.

[738] Gnilka II 206 califica el relato (siguiendo a Bultmann, *Geschichte* 32) de escena ideal.

[739] La viudez podría ser una metáfora, indicando que Israel ha perdido a su Dios, su esposo y amparo, y así es víctima de los dirigentes (cf. 12,40). Sería lo contrario de lo expresado por Jr 51,5 (28,5 LXX): *ouk ekhêreusen Israêl kai Ioudas apo Theou autôn*. "Israel y Judá no está viuda de su Dios". El profeta hablaba de Babilonia, que era la opresora, prediciendo que Dios iba a castigarla y a librarlos de su yugo, porque "Israel no está viuda de su Dios". Si al pueblo le faltara Dios, estaría en la condición de una viuda: no tendría quien lo defendiera ni quien lo apoyata.

[740] Légasse II 775: Por el culto del templo, la mujer lo ha perdido todo, lo que equivale a depreciar el culto y las instituciones alegando sus efectos nocivos.

[741] Pesch II 395, yendo más allá de los datos del texto, opina que Jesús presenta como ejemplo a sus discípulos la acción de la viuda, porque presupone una confianza total en

Jesús. Pero quiere que rectifiquen sus criterios, dándose cuenta de dónde está el Israel que vale a los ojos de Dios, y hasta dónde llega la maldad del sistema. La viuda, no el esplendor del templo ni la riqueza del tesoro, es la gloria de Israel.

No señala el evangelista ninguna reacción de los discípulos a las palabras de Jesús, dando a entender con ello que no las comprenden o no las aceptan.

Dios y en su providencia, pero cf. Gundry 730. Légasse II 774s: Nada sugiere que la viuda sea propuesta como ejemplo. Apenas se puede ver en ella un ejemplo ni un estímulo: esta mujer merece ser lamentada, es víctima de un sistema y lo condena; cf. Wright, «The Widow's Mites: Praise or Lament?»; Trocmé 317.

OCTAVA SECCCION (13,1-37)

EL COLECTIVO CRISTIANO EN LA HISTORIA

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LA SECCION

La sección comprende dos unidades de muy diferente dimensión (vv. 1-2 y vv. 3-37), cada una de ellas compuesta por una interpelación dirigida a Jesús y la correspondiente respuesta de éste.

Cada unidad comienza por una indicación topográfica (v. 1: "Mientras se alejaba del templo"; v. 3: "Mientras estaba sentado en el Monte de los Olivos"), que implican un intervalo temporal entre ambas escenas. En cada una cambia la posición corporal de Jesús (v. 1: "se alejaba"; v. 3a: "sentado") y también los interlocutores son distintos (v. 1: un discípulo; v. 3: Pedro, con Santiago, etc.).

Disponiendo métricamente los vv. 1-4, que preceden al discurso[742], se aprecia la existencia de dos estructuras paralelas. El esquema del capítulo puede representarse así:

{Interpelación de un discípulo (v. 1)
A {
{Respuesta de Jesús (v. 2)

{Pregunta de cuatro discípulos (vv. 3-4)
B {
{Respuesta de Jesús (vv. 5-37).

Los vv. 1-2 constituyen una unidad preliminar. Sólo los vv. 3-4, pregunta dirigida a Jesús por Pedro y sus compañeros, constituyen propiamente la introducción al discurso, y éste es inseparable de ellos. Sin embargo, los numerosos paralelos entre vv. 1-2 y 3-4, así como la longitud del discurso, aconsejan tratar los vv. 1-4 separadamente, antes de entrar en el análisis del discurso mismo.

La partícula inicial "y" (gr. *kai*), que no aparece en la traducción, une esta escena con las precedentes del templo. Así la sección for-

[742] Cf. Mateos, *Marcos 13* § 64.

mada por el cap 13 se presenta como complemento conclusivo de la sección anterior (11,12-12,44) y, más ampliamente, del segundo período del evangelio (8,31-13,37).

Analizaremos en primer lugar los vv. 1-2 y 3-4, y, a continuación, expondremos la estructura del discurso y procederemos a su análisis.

Mc 13,1-2: *Predicción de la ruina del templo*
(Mt 24,1-2; Lc 21,5-6)

13 [1]Mientras se alejaba del templo, uno de sus discípulos le dijo:
–Maestro, ¡mira qué sillares y qué edificios!
[2]Jesús le dijo:
–¿Ves esos grandes edificios? No dejarán ahí piedra sobre piedra que no derriben.

NOTAS FILOLÓGICAS

1. *Mientras se alejaba*, gr. ***ekporeuomenou autou***: ***ekporeuomai***, "salir" durativo (cf. 1,5; 6,11; 10,17; 10,46b; 11,19); con *ek* (de lugar), "dejar", "abandonar", "alejarse"; genit. absoluto, en lugar de concordar el participio con el dativo del destinatario de la locución (*autô*); construcción muy rara en gr. clás., pero común en la koiné (cf. 5,2). Cf. Doudna 58s; Hartman, *Testamentum Linguae* 21-23.

del templo, gr. *to hieron* (8 veces en Mc: 11,11.15.16.27; 12,35; 13,1.3; 14,49).

le dijo, gr. *legei*, pres. histórico, "le dice".

uno de sus discípulos, gr. *heis tôn mathêtôn autou*; a veces se intercala la prepos. *ek* (cod. D), cf. 9,17; 14,18. La construcción destaca a un individuo dentro de la categoría (cf. 12,28; 14,66), convirtiéndolo en personaje representativo de ella y de cada uno de sus miembros, cf. Mateos, *Marcos 13* § 70.

Maestro, gr. *didaskale*; solamente "los discípulos" (*hoi mathêtai*), usan este apelativo para dirigirse a Jesús. La frase carece de verbo.

mira, gr. *ide*, deíctico con dos expresiones en nominativo, no en acusativo como complementos de un imperativo; cf. Doudna 64s; Lagrange LXXII, 322; Schürmann, «Die Sprache» 63s.

qué, gr. *potapos* (*bis*, sólo aquí en Mc), forma helenística del clás. *podapos*, "¿de qué país?", "¿de qué clase? (*poios*); en gr. tardío tiene fuerza exclamativa ponderativa, "qué [magnífico]", Robertson 741; cod. D: *podapos*.

sillares, gr. *lithoi*, piedras/bloques tallados y esculpidas de las que estaba hecho el templo.

edificios, gr, *oikodomai*, el plural se refiere a los diversos edificios del área del templo; cod. D añade *tou hierou*..

2. *le dijo,* gr. *eipen autô;* cod D: *apokritheis eipen autô.*

¿Ves..., gr. *blepeis,* la pregunta inicial subraya el dicho que sigue.

grandes, gr. *megalas,* contraste con *potapai* (v. 1).

edificios, gr. *oikodomas,* cf. v. 1.

no, gr. *ou mê,* negación enfática repetida en la frase; para su empleo en griego clás., vse. Liddell-Scott *s.v.*; para los LXX, Moulton-Turner III 96; para el NT, Robertson 930.960.962. No tiene equivalente en hebreo o arameo, cf. Zerwick § 444. En los papiros no literarios es poco frecuente, cf. Moulton-Milligan 464, pero muy enfático, Robertson 1174. Nótese el asíndeton, que refuerza la predicción.

dejarán, gr. *aphethê,* subj. aor. pasivo, lit.: "será dejada"; este verbo denota una abstención de actuar; la negación anula el sema de abstención y, por ser enfática, acentúa la existencia de una actuación.

sobre piedra, gr. *epi lithon,* dinámico (cf. 2,14; 4,18; 7,30), en vez de *epi lithô* (cod. D); *constructio pregnans* que indica que la posición estática presente es resultado de un movimiento pasado; cf. Doudna 30s; Mateos, *Marcos 13* § 73.

que no derriben, gr. *hos ou mê katalythê,* lit.. "sea derribada"; cod. D: *kai dia triôn hêmerôn allos anastêsetai aneu kheirôn.*

CONTENIDO

Aunque, en su enseñanza, Jesús ha puesto al descubierto la corrupción del templo, la "cueva de bandidos" (11,17), un lugar de explotación, los discípulos no lo tienen en cuenta y siguen deslumbrados por su esplendor exterior.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. *Le dijo* (v. 1), presente histórico, lit.: "le dice".

LECTURA

13,1 *Mientras se alejaba del templo, uno de sus discípulos le dijo: «Maestro, ¡mira qué sillares y qué edificios!»*

Jesús abandona definitivamente el templo, expresando su ruptura total con esa institución, que, como símbolo de la nación[13],

[13] Cf. Safrai-Stern, *The Jewish People* I 393; II 580; Busch, *Zum Verständnis* 65-68.

concentraba en sí y representa todas las instituciones de la nación judía, en primer lugar las religiosas, pero también las políticas.

La salida de Jesús del templo recuerda su entrada en él el día en que de obra y de palabra hizo pública su valoración (11,15ss). Aquel día, tras exponer la función original del templo, casa donde debía habitar Dios (11,17: "mi casa") y el programa que Dios le señalaba, ser lugar de oración para todos los pueblos, punto de encuentro y de contacto de la humanidad entera con el Dios de Israel (cf. Is 56,7), la contrapuso Jesús a su función actual, ser "cueva de bandidos" (cf. Jr 7,11; Os 4,8s; 6,9; Miq 3,11), lugar desde donde éstos actúan y donde acumulan su botín, y el programa que realizan: comprar, vender, cambiar dinero, explotar a los pobres (palomas) (11,15 Lect.), reduciendo el templo a la condición de lugar profano (11,16). Los «bandidos», es decir, los dirigentes, han despojado a Dios de su casa y han hecho fracasar su programa.

El antagonismo de Jesús a la institución judía se ha explicitado en la denuncia antes mencionada (11,17; cf. 11,14-20; 12,9). El hecho de que Jesús entre en el templo (11,15) y salga de él (13,1a) manifiesta que no pertenece a esa institución. Paralelamente la falta de mención de entrada y de correspondiente salida del templo en el caso de los discípulos, quienes, sin embargo, aparecen en él (12,43), indica su pertenencia y adhesión a ella. Cuando Jesús sale del templo, lo hace solo.

De hecho, el discípulo que lo interpela, exponente de los ideales de todos los demás, aunque lo llama *Maestro*, no tiene en cuenta su enseñanza anterior ni su ejemplo, ni tampoco pide enseñanza ahora; invita a Jesús a mirar hacia atrás, a contemplar lo que él está mirando.

La realidad llamada por el evangelista "el templo" es designada por el discípulo como un conjunto de construcciones, fijándose tanto en los materiales que han servido para edificar ("sillares") como en el resultado de la construcción ("edificios"). Considera el templo en cuanto es obra humana, no en cuanto tiene o no relación con Dios.

Cada aspecto va enfatizado por un "¡Qué!" ponderativo inicial que refleja los rasgos de tamaño, excelencia y admiración que en ellos ve o que siente el discípulo. La magnificencia de los edificios manifiesta la grandeza de sus constructores. Son obra

de hombres que en su construcción han demostrado su riqueza, poder y eficacia. Son la obra y el símbolo de Israel. El discípulo sigue viendo encarnada en el esplendor de los edificios la gloria de la nación judía, con cuyo ideal se identifica[74]. La lección que Jesús acaba de darles con ocasión de la limosna de la viuda pobre (12,44), no ha sido escuchada.

Por la invitación que hace a Jesús (*mira*) se ve que el discípulo espera que éste comparta su actitud. Supone que la denuncia y condena del templo hechas por Jesús no significaban el rechazo del ideal nacionalista. Aparece aquí el espíritu reformista del discípulo y, con él, el del grupo. Descontentos con la situación en que se encuentra el pueblo y con la jerarquía que lo gobierna, esperan, sin embargo, que el cambio de situación, que ha de ser realizado por Jesús como Mesías, retenga el antiguo universo de valores: nacionalismo, poder y esplendor de Israel. Separa, por tanto, la denuncia del templo, como institución infiel a Dios, de su significado como símbolo de los ideales nacionalistas. Espera que Jesús comparta su entusiasmo.

Es patente la sordera del grupo de discípulos respecto a los dichos de Jesús que afectan al nacionalismo judío. En la parábola de los viñadores (12,1ss) había anunciado Jesús la ruina de Israel como nación y el traspaso de «la viña / el reinado de Dios» a otros, además de predecir su muerte (asesinato de «el Hijo»). Todo eso ha sido ignorado por ellos.

La introducción al dicho del discípulo (*le dijo*) está en el texto en presente histórico ("le dice"). Con ello advierte Mc que la actitud manifestada en aquella ocasión sigue reinando en el grupo en la época en que escribe el evangelio.

2 *Jesús le dijo: «¿Ves esos grandes edificios? No dejarán ahí piedra sobre piedra que no derriben».*

Para Jesús, el templo-institución no ha cumplido la misión que Dios le había asignado, que no era procurar ni representar la gloria humana de Israel, sino revelar el verdadero Dios a la humanidad entera (11,17). El Dios que lo habitaba no lo era

[74] Puede encontrarse una descripción detallada del templo en Fl. Josefo, *Bell* V 184-237; en cuanto a los sillares, cada uno tenía unos veinticinco codos de largo, ocho de alto y doce de largo, *Ant* XV 392; cf. Légasse II 777 nota 5.

exclusivamente del pueblo judío, sino de todos los hombres. La misión de la institución israelita no era política y nacionalista, sino religiosa y universal: era sólo intermediaria entre todos los pueblos y Dios. Al no realizarla, pierde su significado. La gloria de Israel no se funda en edificios ni en grandeza humana, sino en la fidelidad a Dios (11,17; 12,1ss.43s).

Sin embargo, a la admiración y adhesión del discípulo no opone Jesús un juicio negativo sobre la realidad del templo; se mantiene en la misma línea que su interlocutor. Va a referirse al templo no como lugar sagrado, sino como lo ve el discípulo, es decir, como la expresión concreta de la gloria de Israel y del ideal nacionalista.

En su frase, Jesús sustituye el ponderativo "¡qué [magníficas]!" por el adjetivo "grandes", que denota el tamaño, pero no incluye los rasgos de excelencia ni admiración. Jesús no se vincula a esas construcciones. Al contrario, pretende enfocar la visión del discípulo, despojándola de los elementos subjetivos que éste ha añadido. Implícitamente le está diciendo que la mera grandeza material no es base suficiente para una valoración positiva (excelencia) ni, en consecuencia, para motivar una adhesión.

En realidad, el esplendor aparente encubre la debilidad; Jesús anuncia la total destrucción (cf. Miq 3,9-12; Jr 7,11s). El agente que *no dejará piedra sobre piedra* no está mencionado, pero sí supuesto. El que derribe los sillares será un sujeto humano enemigo de la nación judía, es decir, una nación o naciones paganas. La organización de los elementos "sillares" que había dado existencia a los grandes edificios, va a ser sometida a un derribo que hará desaparecer la construcción[745].

Lo mismo que la existencia de los edificios era signo del poder de Israel como nación, su destrucción lo será de su impotencia y de su debilidad. La demolición total queda subrayada por la frase final: *que no derriben,* que excluye hiperbólicamente la mínima excepción. Lo que era signo de grandeza se convertirá en signo de aniquilación. Jesús no señala el tiempo en que ha de ocurrir. Pero, al ser el pueblo judío incapaz de impedirla,

[745] Cf. Fl. Josefo, *Bell* VII 1,1 (§): Después de la destrucción de ciudad y templo mediante el fuego el año 70 d.C., "todavía dio orden el César de arrasar la ciudad entera y el templo".

quedará destruida su pretensión de gloria, es decir, de riqueza, poder y eficacia. De la ruina futura se deduce que no hay razón objetiva para afirmar la superioridad de Israel como nación ni para el triunfalismo del discípulo.

La predicción de Jesús[746] sigue una determinada línea profética, donde se anunciaba la destrucción del templo como consecuencia o castigo de la infidelidad de Israel; cf. Miq 3,12: "Por vuestra culpa Sión será un campo arado, Jerusalén será una ruina, el monte del templo un cerro de breñas"; Jr 26 (33),6: "Yo trataré a este templo como al de Siló, y esta ciudad será fórmula de maldición para todas las naciones"; cf. 1Re 9,6-9.

La grandeza y poder simbolizada por los edificios no pertenece al plan divino sobre Israel y, por entrar en colisión con la de otros pueblos con las mismas aspiraciones, está condenada al fracaso.

La información que da Jesús al discípulo sobre el acontecimiento futuro lo capacita para que saque una consecuencia: no ha de admirar esa realidad ni dar su adhesión a ese ideal humano de grandeza; es decir, debe renunciar a su programa nacionalista.

El texto no registra reacción inmediata alguna a la predicción. Se expresará en el v. 4, por boca de Pedro y sus compañeros.

[746] Muchos autores consideran la composición de Mc un *vaticinium ex eventu*, entre otros Pesch, *Naherwartungen* 95; Walter, «Tempelzerstörung» 43. Otros, por el contrario, ven en ella una predicción, así Lagrange 332s, Rawlinson 182, Branscomb 228-230, Lohmeyer 268, Schniewind 166, Taylor 603. Cf. Reicke, «Synoptic Prophecies» 121: "Un asombroso ejemplo de dogmatismo acrítico en los estudios del NT es la creencia de que los evangelios sinópticos deben datarse después de la guerra judía de 66-70 d.C., porque contienen profecías *ex eventu* de la destrucción de Jerusalén por los romanos el año 70"; en p. 124 afirma que la destrucción del templo fue prevista de diversas maneras antes de la guerra; en consecuencia, la datación de la profecía de v. 2 después del 70 debe rechazarse como producto de pura imaginación. Hengel, «Entstehungszeit» 22: "La cuestión está en si Mc 13,2 sólo es concebible como un *vaticinium ex eventu*; en mi opinión, hay que negarlo". Dexinger, «Messianisches Scenarium» 278: "La predicción de v. 2 no ha de ser necesariamente *ex eventu;* es un pattern mesiánico"; cf. Légasse II 778s.

INTRODUCCIÓN AL DISCURSO

Mc 13,3-4: *Pregunta de los discípulos*
(Mt 24,3; Lc 21,7)

[3]Mientras estaba sentado en el Monte de los Olivos, enfrente del templo, le preguntó aparte Pedro, con Santiago, Juan y Andrés:
[4]–Dinos cuándo van a ocurrir esas cosas y cuál va a ser la señal, cuando esto esté tocando todo a su fin.

NOTAS FILOLÓGICAS

3 *Mientras estaba sentado,* gr. *kathêmenou autou,* genitivo absoluto en lugar de caso concordante con el complemento del verbo principal, cf. v.1.
en el Monte de los Olivos, gr. *eis to oros tôn Elaiôn; eis,* construcción *pregnans* que indica el término de un recorrido, cf. Mc 1,39; 5,14; 6,8; 10,10; 13,3.9.16; 14,26, Zerwick § 99; Doudna 26; "el Monte de los Olivos", en 11,1; 13,3; 14,26.
enfrente, gr. *katenanti,* prepos. con genitivo, Robertson 644; "frente a", "enfrentado a", con sentido hostil (*kata-*), cf. 11,2; 12,41.
le preguntó, gr. *epêrôta,* verbo en singular con sujeto plural, cf. 1,36; cod D: *epêrôtôn.*
aparte, gr. *kat' idian,* locución que indica siempre una situación de incomprensión, cf. 4,34; 6,31.32; 7,33; 9,2.28.
Pedro, con Santiago, Juan y Andrés, gr. *Petros kai Iakôbos kai Iôannês kai Andreas,* sujetos coordinados.

4 *Dinos,* gr. *eipon hêmin,* imperat. aoristo, en lugar de *eipe,* Blass § 81.
cuándo, gr. *pote* (tiempo absoluto), cf. 13,33.35, cf. 9,9 *bis*: *heôs pote.*
esas cosas, gr. *tauta,* pronombre: 2,8; 6,2; 8,7; 11,28s.33; 13,4.8.29. *tauta panta:* 10,20; 13,4.30.
la señal, gr. *to sêmeion,* cf. 8,11.12*bis;* 13,22: *sêmeia kai terata.*
cuando, gr. *hotan* (tiempo relativo), 13,7.11.14.28.29.
esto esté tocando todo a su fin, gr. *mellê tauta synteleisthai panta; mellê* indicando inminencia, cf. 10,32: *ta mellonta autô symbainein. synteleô* (sólo aquí en Mc), pasivo, "tener fin / acabarse / cumplirse"; deriva de *telos,* "fin"; conserva las dos acepciones del hebreo *qes,* "fin": referido a un estado, el término (todo eso [la opresión] se acabará); referido a un vaticinio, el cum-

plimiento (todo eso se cumplirá); separación expresiva de *tauta* y *panta*: cod. D: *otan mellei panta tauta synteleisthai.*

CONTENIDO

En la primera unidad ha opuesto Jesús a la magnificencia del presente la desolación del futuro. Los símbolos de identidad y de gloria de Israel dejarán de existir. Como predicción del suceso era completa: el tema ha quedado cerrado.

Comienza ahora la segunda unidad, cuyo lugar y tiempo son diversos. A diferencia de la escena anterior, que sucede en tiempo histórico de la vida de Jesús, ésta se sitúa después de su muerte-resurrección, en la comunidad pospascual de discípulos. Éstos preguntan a Jesús sobre aquella predicción.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. "Sentado" (v. 3) recuerda los dichos de 12,36: "Siéntate a mi derecha", y 14,62: "sentado a la derecha de la Fuerza".
2. *El Monte de los Olivos* (v. 3) constituye la meta final de Jesús, después de su pasión (cf. 11,1 Lect.).
3. *Enfrente*, (v. 3), con sentido hostil, como en 11,2 y 12,41.
4. "El templo" (v. 3) que va a ser destruido (cf. 13,2).
5. *Le preguntó* (v. 3), verbo singular con sujeto plural.
6. El orden de los nombres de los discípulos (v. 3) no corresponde al de la llamada (1,16ss), sino al de la lista de los Doce (3,16-18).
7. *Dinos* (v. 4), imperativo brusco, no precedido de fórmula de cortesía o tratamiento.
8. "Señal" (v. 4); Jesús se negó a dar una a los fariseos (8,11.12).
9. "Tocar a su fin" (v. 4), verbo derivado del gr. *telos*.

LECTURA

3a. *Mientras estaba sentado en el Monte de los Olivos, enfrente del templo...*

La partícula inicial "y" (gr. *kai*), no traducida, establece un vínculo con la escena anterior. Por otra parte, cambia el lugar donde está Jesús (13,1: "mientras se alejaba del templo"; 13,3: *en el Monte de los Olivos*), lo que supone un intervalo de tiempo entre ambas escenas.

Se menciona en primer lugar la posición de Jesús (*sentado*), que en este evangelio, no indica la posición propia del maestro; denota solamente la permanencia de una situación[747]. Aparte 4,1 ("sentado en medio del mar"), el verbo se ha encontrado, referido de algún modo a Jesús, en la cita del Sal 110,1 (12,36), predicción atribuida a David y aplicada al Mesías (implícitamente a Jesús), donde se vaticina su entronización en la condición divina ("Siéntate a mi derecha") connotando su permanencia en ella. Lo mismo en 14,62 ("el Hijo del hombre") y, por extensión, en 16,5 (el joven en el sepulcro).

La relación entre estos textos insinúa que, en este pasaje, "estar sentado" alude a la exaltación de Jesús ya efectuada, lo que situaría la escena y el discurso que sigue en un tiempo posterior a su muerte.

Esta probabilidad se hace certeza al considerar el significado de la localización *en el monte,* que en este evangelio denota la esfera divina en contacto con la historia humana (cf. 3,13; 9,2)[748], aunque la precisión *de los Olivos* restringe el contacto a la historia de Israel. Este significado del monte crea un paralelo entre este pasaje y los de 12,36 y 14,62 antes citados. En ellos, el Mesías / el Hijo del hombre aparecía sentado en la esfera divina ("a la derecha de Dios"), desde donde se ejercía una actividad que toca la esfera humana (12,36: "poner a sus enemigos bajo sus pies") o bien tenía lugar una manifestación perceptible de ella (14,62: "veréis... llegar"). Paralelamente ahora aparece Jesús "sentado" en el monte[749], desde donde su palabra alcanza la es-

[747] El verbo *kathêmai* aparece en Mc 11 veces, con sujetos muy variados, en seis de ellas distintos de Jesús: en 2,6, un grupo de letrados, mientras Jesús enseña; en 2,14, Leví, sentado en el mostrador de los impuestos; en 3,32.34, una multitud de gente; en 5,15, el geraseno antes endemoniado; en 10,46b, el ciego Bartimeo. Esta variedad de sujetos y circunstancias impide afirmar que *kathêmai* como tal diga relación a la enseñanza. De hecho, en el caso de Jesús, solamente una vez (4,1) se encuentra en contexto de enseñanza. Pero, incluso en este pasaje, Jesús había comenzado a enseñar antes (4,1a) sin que Mc hubiera señalado su posición corporal. Por tanto, cuando, ante la afluencia de gente, empieza de nuevo, la posición que adopta no está determinada por la enseñanza misma, sino más bien por el nuevo auditorio (cf. Mateos, *Los Doce* § 403). De hecho, en ninguna otra ocasión en que Jesús enseña se indica que lo hiciera sentado (cf. 1,21b-22; 2,13; 4,1a; 6,2.34; 8,31; 9,31; 10,1; 11,17; 12,35).

[748] Cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 60-62.

[749] Es la única vez en este evangelio. En 3,13, Jesús "sube" al monte; en 6,46, "se marchó" al monte; en 9,2, "hace subir" a los tres discípulos a un monte.

fera humana[750]. Por lo demás, los tres pasajes se encuentran en contexto judío (12,36: letrados; 14,62: sanedritas; 13,3: precisión "de los Olivos").

En el mismo sentido, como se ha visto en el comentario a 11,1, el Monte de los Olivos señala en este evangelio la meta última de Jesús más allá de su muerte en Jerusalén (11,1 Lect.). Mc hace, pues, del "estar sentado en el monte" una figura del estado de Jesús exaltado, que en términos del AT se expresa como "estar sentado a la derecha de Dios". Denota, pues, el estado glorioso definitivo de Jesús, después de su pasión y muerte (11,1; 14,25). Por otra parte, el estado de exaltación que se atribuye a Jesús explica que ni la muerte ni la resurrección –hechos del pasado– se mencionen en todo el discurso.

Jesús sigue enfrentado con el templo explotador e infiel a su misión (*enfrente del templo,* cf. 11,2; 12,41; Zac 14,4). Este enfrentamiento, que se manifestó durante su vida terrena (12,41: "enfrente del Tesoro") continúa en su vida gloriosa. Jesús y el templo son irreconciliables. Cada uno encarna un programa: en el caso de Jesús, el programa liberador de Dios; en el del templo, el de aquellos que frustran el designio divino.

El monte y el templo establecen cada uno un eje tierra-cielo, un punto de encuentro del plano humano con el divino. En el caso del templo, no es más que apariencia, pues su realidad es ser una "cueva de bandidos" (11,17). Su pretensión es falsa y engañosa. En el caso del monte, donde está Jesús glorificado, el punto de encuentro es verdadero, pues su realidad es la presencia divina en contacto con la historia de Israel.

La oposición entre Jesús en el monte de los Olivos y el templo muestra que las instituciones judías han caducado. El contacto de Dios con la nación judía sólo puede hacerse fuera de ellas.

El simbolismo atribuido por Mc al Monte de los Olivos puede tener su origen en el texto de Zac 14,4, único lugar del AT donde

[750] Este modelo literario se explicita en los evangelios gnósticos, cf. Pesch II 412. Según Neirynck, «Marc 13» 378s, Pesch sigue a Köster, «On Jesus and Four Primitive Gospels», quien, entre los textos gnósticos, cita el *Apocryphon de Juan* y la *Pistis Sophia*. También Neirynck concluye (p. 393) que el topos de los escritos gnósticos se explica a partir de los evangelios y Hechos.

se menciona este monte: "Se plantarán sus pies (los de Yahvé) en el Monte de los Olivos, el que está enfrente de Jerusalén por el Oriente"[751]. La proximidad de los textos de Mc y Zac queda patente por la mención del monte y por el uso de la partícula "enfrente"; pero Mc modifica el sentido del texto profético. En Zacarías, Yahvé se presenta en el monte en actitud hostil hacia Jerusalén; es el «día de Yahvé»[752]. En Mc, Jesús toma el puesto de Yahvé, pero no está de pie, como él, dispuesto a la batalla; el destino de la ciudad y de la nación ha quedado decidido con la muerte de Jesús. Su ruina es segura.

Otro texto que puede ponerse en relación con este pasaje es el de Ez 11,23: "La gloria del Señor se elevó de en medio de la ciudad y se detuvo en el monte (Targum: + "de los Olivos")[753] que está enfrente de la ciudad". Donde en la profecía se manifiesta "la gloria" (presencia activa de Dios perceptible por los hombres), en Mc se encuentra la persona de Jesús exaltado.

La actitud expectante de Jesús puede relacionarse con el dicho de 12,9: "(El señor de la viña) irá a acabar con aquellos labradores". El agente de la destruccion no es el Hijo rechazado y muerto (12,7-8), sino el dueño/Padre. Paralelamente, en 12,36, la cita del Sal 110,1 vaticina que es Yahvé quien va someter a los enemigos del Mesías, anunciando también la consecuencia del rechazo de Jesús por parte de las autoridades de Israel. Se confirma que "estar sentado en el monte" es una figura equivalente a "estar sentado a la derecha de Dios" que va a actuar en la historia (12,36).

La mención del Monte de los Olivos anuncia así el desenlace de la confrontación entre Dios y el judaísmo. "El día de Yahvé" significará la destrucción del templo, de la ciudad y de la nación. Con esto, Mc ofrece una interpretación teológica del desastre anunciado en 13,2[754].

[751] He aquí el texto de Zac 14,1-4: "Llegan los días del Señor... Reuniré a todas las naciones contra Jerusalén para la guerra y será devastada la ciudad y saqueadas las casas... y saldrá el Señor y se alineará con aquellas naciones... y se plantarán sus pies, etc."; cf. Busch, *Zum Verständnis* 70.

[752] El Monte de los Olivos tenía un marcado carácter militar en el judaísmo; cf. Fl. Josefo, *Bell* 13,3, sobre el levantamiento de un profeta egipcio.

[753] Cf. Strack-B. I 841.

[754] Esta interpretación, formulada aquí según el estilo profético en categorías de acción divina (visión providencialista de la historia), será reinterpretada más adelante (v. 14) colocándola en la perspectiva histórica de la libre opción humana y sus consecuencias.

3b *le preguntó aparte Pedro, con Santiago, Juan y Andrés.*

Llama la atención en este enunciado que la forma verbal sea singular (*preguntó*) y el sujeto plural (lit.: Pedro y Santiago y Juan y Andrés)[755]. Así se atribuye la acción a todos y cada uno, indicando simultaneidad y unanimidad en la acción. Pero no en un plano de paridad: la unanimidad es efecto de la conformación a un agente principal o sujeto primario, Pedro. Él es quien arrastra a los otros (cf. 1,36; 8,28; 9,5; 10,28; 14,29) a preguntar a Jesús. Aparece como líder del grupo, aceptado y secundado por los demás.

El texto no indica el lugar donde se encuentran los discípulos; sólo de Jesús se afirma que está en el monte. Tampoco se dice que Jesús los llame o que se acerquen a él para preguntarle. Existe una comunicación sin que se hayan precisado las condiciones de cercanía que la permiten.

Es decir, el grupo tiene acceso a Jesús y se dirige a él sin estar físicamente a su lado. Esto confirma la conclusión expuesta antes: la escena muestra la presencia (no material) de Jesús glorioso entre los suyos, que aún no participan de su condición. Por oposición a la escena precedente (vv. 1-2), que el texto situaba en la vida terrestre de Jesús, ésta (vv. 3-37) tiene lugar en la comunidad pospascual de discípulos (seguidores procedentes del judaísmo). No es una manifestación pública; sólo lo reconocen y tienen acceso a él aquellos que le han dado su adhesión y han experimentado su resurrección.

Por otro lado, el término *aparte* señala en Mc ocasiones en que Jesús explica al grupo de discípulos algún punto que ellos, por su apego a la ideología del judaísmo, no han entendido. Se encuentra siempre asociado a la incomprensión de todo o parte del grupo (cf. 4,34; 6,31.32; 7,33; 9,2.28)[756]. Este dato ha de tenerse en cuenta para interpretar la pregunta que sigue.

[755] No es caso único en Mc, aparece en 1,36: "echó tras él Simón y los que estaban con él".

[756] Para un estudio detallado de la cuestión, vse. Mateos, *Los Doce* § 345ss. La anterior mención del monte y el término "aparte" ponen a esta escena en relación con la transfiguración (9,2: "a un monte alto, aparte"), cuando Jesús tomó la iniciativa para mostrar a Pedro, Santiago y Juan la condición gloriosa que había de manifestarse en él después de su muerte. En 9,9 les mandó no contar a nadie lo que habían visto hasta después de su resu-

El sujeto múltiple de la pregunta está representado por cuatro nombres: Pedro, Santiago, Juan y Andrés. El orden en que los nombres se citan conecta este pasaje con la lista de los Doce[757], en la que se distinguían tres subgrupos; el primero constituido por Pedro, Santiago y Juan, los que recibieron un sobrenombre de Jesús (cf. 3,16s; 5,37; 9,2); el segundo subgrupo (ocho nombres) estaba encabezado por Andrés (3,18)[758] e integrado por los que nunca actúan individualmente en el evangelio ni pronuncian palabra. En vez de mencionarlos a todos por sus nombres, Mc abrevia, poniendo a Andrés como su representante. Los que preguntan a Jesús son, por tanto, "los Once", una vez excluido Judas Iscariote, que formaba el tercer subgrupo. Los cuatro nombrados representan, por tanto, al entero grupo pospascual de discípulos, al que ya, naturalmente, no pertenece Judas.

La pregunta va a formular, pues, un problema que preocupa al grupo y que va a encontrar respuesta en un mensaje profético/inspirado[759]. Pero el liderazgo de Pedro y la expresión *aparte* son indicios de que la cuestión que van a plantear no está en la línea del programa de Jesús.

4. ***«Dinos cuándo van a ocurrir esas cosas y cuál va a ser la señal, cuando esto esté tocando todo a su fin».***

Empiezan con una frase imperativa (*Dinos*), sin usar fórmula alguna de cortesía (cf. 10,35) ni tratamiento (13,1: "Maestro"). Hablan como si tuvieran derecho a obtener una respuesta. La

rrección. Aquí, en 13,3, son ellos quienes toman la iniciativa, conociendo ya su condición de resucitado; por eso no aparecen solamente los tres primeros, sino también Andrés. Lo sucedido en aquel monte ha sido contado a todos, pues se ha cumplido ya la condición puesta entonces (9,9: "hasta que el Hijo del hombre resucite de la muerte"). Se tiene aquí, por tanto, al grupo de discípulos, consciente de la exaltación de Jesús y que espera recibir un determinado mensaje suyo.

[757] Cf. Gnilka II 212s. A pesar del diverso orden de los nombres, los autores, no sin notar la dificultad, suelen conectar la mención de los cuatro discípulos con la escena de la llamada en 1,16ss. Cf. Lagrange 333; Schlatter, *Erläuterungen* I 403; Schniewind, *Markus* 167, que nota con extrañeza el cambio de orden; Burkill, «Strain» 43; Grundmann 262; Hartmann, *Prophecy* 220; Taylor 605; Haenchen, *Der Weg* 436. Para otros autores, cf. Mateos, *Marcos 13* nota 155.

[758] Cf. Mateos, *Los Doce* §§ 588s.665.

[759] En el v. 6 se mencionarán otros mensajes proféticos pronunciados en el seno del grupo, a los que Jesús contrapone el suyo.

ausencia del tratamiento "Maestro" deja en la sombra su condición de discípulos y, de hecho, no piden enseñanza; solamente expresan una exigencia. Este comportamiento delata urgencia y deseo vehemente de obtener determinada información; para el resto, creen que no necesitan aprender de Jesús.

El primer miembro de la pregunta inquiere acerca del momento (*cuándo*) en que va a tener lugar la destrucción del templo predicha por Jesús. Al utilizar la forma plural (*esas cosas*), interpretan el suceso como un hecho complejo, es decir, como una serie de acontecimientos que habrían de culminar en la destrucción anunciada.

El grupo pide esa información para ellos mismos (*Dinos*); no incluye entre los destinatarios a los demás seguidores[760]. La destrucción del templo, que afecta directamente a la nación judía, preocupa singularmente a los seguidores que proceden del judaísmo.

El tiempo transcurrido entre la predicción de Jesús, hecha en su vida mortal (13,2), y la escena presente muestra que aquella predicción ha permanecido grabada en la memoria de los discípulos. La pregunta aparece así como expresión del recuerdo de ella, permanente en el grupo. Sin embargo, el sentido de urgencia que imprimen a su pregunta hace pensar que Mc alude en la escena a una circunstancia histórica particular que provoca el recurso a Jesús.

El tenor de la frase (*Dinos cuándo van a ocurrir esas cosas*) muestra que los discípulos creen conocer todas las circunstancias del acontecimiento predicho por Jesús y la línea de acción que han de seguir cuando vaya a tener lugar. El anuncio de la destrucción ha sido aceptado sin la menor muestra de extrañeza; de ahí el ámbito restringido de la pregunta: sólo interesa, y en alto grado, saber el cuándo del suceso.

El segundo miembro de la pregunta introduce un elemento nuevo, inexistente en la predicción de Jesús y contradictorio con ella. En efecto, los discípulos dan por supuesta la futura percepción de una determinada "señal".

[760] Cf. la mención de los dos grupos en v. 37 en boca de Jesús: "Lo que os digo a vosotros, lo digo a todos".

El término "señal" ha aparecido en 8,11.12, cuando los fariseos tentaron a Jesús exigiéndole "una señal procedente del cielo". La escena tuvo lugar después del segundo episodio de los panes, en el que éstos se repartieron a los paganos (8,1-10), anunciando un éxodo liberador para éstos, en paralelo con el que Jesús había anunciado en favor de Israel (6,35-46). Los fariseos, ardientes defensores del privilegio exclusivo de Israel, exigían una señal que asegurase la liberación de éste y su victoria sobre los paganos[761]. Querían que Jesús asumiera el papel de nuevo Moisés, que con una señal de poder librase a Israel del dominio pagano y estableciera su supremacía sobre las demás naciones. La rotunda negativa de Jesús significó que no aceptaba tal papel ni habría tal victoria de la nación judía. Conforme al carácter universal del reinado de Dios, la liberación debe extenderse a toda la humanidad.

Paralelamente, la "señal" por la que preguntan los discípulos significa una intervención divina liberadora (cf. Dn 9,24; 12,1-7) por medio del Mesías en favor de Israel[762], señal que se manifestaría en el último momento antes que el desastre llegue a su término (*cuando esto esté tocando todo a su fin*). Al suponer la existencia de esta señal, la pregunta de los discípulos niega el desastre total predicho por Jesús. Se descubre así que el segundo miembro de la pregunta completa el sentido del primero: la destrucción será prenda de restauración.

La expectación de la señal muestra que los discípulos no han asimilado los dichos ni comprendido el significado de las acciones de Jesús: la higuera seca de raíz (11,12-14.20-21), el texto de Jeremías (11,17), la parábola de los viñadores (12,1-9) y, finalmente, la predicción de 13,2. De hecho, no han roto con la ideología del judaísmo; aun después de la resurrección[763]

[761] El término griego *sêmeion*, "señal", es propio del libro del Éxodo, donde se usa para designar los prodigios que salvaron a Israel y humillaron a los egipcios, cf. Le Déaut, *La nuit Pascale* 279 nota 43

[762] Generalmente, los autores no analizan el sentido de la señal en Mc; de ahí que la interpreten como mero anuncio de la proximidad del fin, sin ver que se trata de una intervención divina que debería interrumpir el proceso de ruina, anunciando así la instauración del reino mesiánico. De este modo, no se preguntan si, como en 8,11, Jesús puede negarse a anunciar la señal. Para las diversas opiniones, cf. Mateos, *Marcos 13* nota 167.

[763] Para los paralelos en los Hechos de los Apóstoles (1,6; 3,20), cf. Mateos, *Marcos 13* § 149.

conservan su ideal de gloria nacional (8,33: "la idea de los hombres") y están dispuestos a la acción para conseguir ese objetivo.

Puede preguntarse de dónde han tomado los discípulos la idea de la señal salvadora, opuesta a la predicción de Jesús (13,2). Baste notar que la frase de la pregunta, *cuando esto esté tocando todo a su fin,* alude a Dn 12,7: "todo esto llegará a su fin"[764]. Es, por tanto, la profecía de Daniel la que da pie a los discípulos para cambiar el sentido de la predicción.

En efecto, en el profeta se anunciaba la calamidad, que incluía la ruina de la ciudad y del templo (8,13; 9,27; 11,31; 12,11) por obra de un invasor extranjero (9,26). Pero, al mismo tiempo, se predecía la salvación al cabo de setenta semanas (Dn 9,24). Era precisamente la gran aflicción la que había de señalar el fin de las setenta semanas y anunciar la salvación del pueblo (12,1b; cf. 2,44; 7,22.27: "el reino de los santos del Altísimo")[765].

El verbo "llegar a su fin" (gr. *synteleisthai*), que se encuentra tanto en Dn como en la pregunta de los discípulos, incluye el concepto de "fin". Ha solido interpretarse del fin del mundo o de la historia, pensando que los discípulos ven en la destrucción de Jerusalén y el templo el anuncio de una catástrofe final[766]. Sin embargo, estudios más recientes sobre la tradición judía han mostrado con toda claridad que, en la época del evangelio, el "fin" (gr. *telos* o *synteleia*) denotaba la instauración del reino mesiánico[767]. Los discípulos no preguntan, por tanto, por una señal

[764] Un estudio detallado de la profecía de Daniel y su relación con la pregunta de los discípulos, en Mateos, *Marcos 13* §§ 152-156.

[765] Para la interpretación de las señales apocalípticas de Dn 12,2, vse. Mateos, *Marcos 13* § 155.

[766] Sin tener en cuenta el sentido técnico de los términos *telos* y *synteleia* (ambos traducciones del arameo *qes*) en la época de los evangelios, suele atribuírseles el sentido de "fin de la historia" o del mundo. Cf., entre otros, Busch 70; Marxsen 161s; Klostermann 133; Conzelmann, «Geschichte» 212s; Grundmann 262; Walter, «Tempelzerstörung» 41; Hartman, *Prophecy Interpreted* 221; Pesch II 413s; Gnilka II 214s; Dupont, «La ruine» 226.233; Feuillet, «La signification» 189.193.

[767] Cf. Strack-B. IV 859. 986. Le Déaut, *La Nuit Pascale* 174s: "A los términos *telos, synteleia, ta eskhata* corresponde en hebreo y en arameo la palabra *qes*..."; "El uso de la palabra *qes* es de notar como un término técnico de la esperanza escatológica"; "el tiempo del Mesías se llama incluso a veces *qes mashîb*". Pérez Fernández, «"Prope est aestas"» 365: "Baste notar que el término *qes* ya en el Targum Palestinense es término técnico para el

que anuncie el fin del mundo, sino por una intervención divina liberadora que impida la ruina final de la nación y dé comienzo al reino del Mesías, restaurando la gloria de Israel.

Unen así los discípulos la conocida profecía de Daniel sobre el reino de "los santos del Altísimo" (Dn 7,22.27) y el cumplimiento de esa esperanza por obra de un Mesías nacionalista[768]. De este modo, el segundo miembro de la pregunta adquiere un doble sentido: el de destrucción o ruina y el de restauración y triunfo de Israel como nación. Así, el suceso, de negativo, pasa a ser positivo. La ruina casi total de Israel se convierte en certeza de su nuevo esplendor.

En resumen: Suponiendo la predicción de Jesús sobre la destrucción del templo, la pregunta incluye tres elementos: a) petición de información acerca de la fecha de los acontecimientos (*cuándo*); b) un presupuesto, que la ruina no sería total, sino que el proceso sería interrumpido por una señal divina salvadora (*cuál va a ser la señal*), en relación con el Mesías; c) otro presupuesto, base del anterior: que la ruina preludiaría la llegada del "fin" (gr. *telos, synteleisthai*), es decir, la inauguración del reino mesiánico definitivo y de la supremacía de Israel sobre los demás pueblos.

Los datos adquiridos muestran que, aun después de la muerte-resurrección de Jesús, los "cuatro-Once" siguen sin comprender la calidad de su mesianismo. La actitud que adoptó Pedro ante la predicción de Jesús sobre el destino del Hijo del hombre (8,31), rechazando aquel programa (8,33: "empezó a conminarle"), juzgado por él como el fracaso del Mesías, continúa implícitamente, pero de un modo nuevo: como la muerte de Jesús ha mostrado que no pretendía constituirse en rey davídico durante su vida terrena, ellos han transferido su expectativa de triunfo a

tiempo de la llegada del Mesías". Braun, *Qumran* II 90: "La expectación del fin en Qumrán no es apolítica. El Mesías reinará con esplendor humano. Se trata de una escatología intramundana"; cf. Stiassny, «L'occultation» 187. Strack-B. I 671 cita *Asunc. Moisés* 12,4; *4 Esdr* 7,113; *Apoc Baruc* 27,15; en I 949 identifica *to telos* con *ha-qes*.

768 La interpretación mesiánica de Dn 7,13 era la más común en la época; cf. Le Déaut, *La Nuit Pascale* 267. Sobre la popularidad de la profecía de Daniel, cf. Fl. Josefo, *Antiq* X 267s (citado por C.F.D. Moule, *The Origin of Christianity* 16).

una intervención divina en favor de Israel por medio de Jesús, el Mesías exaltado. Con esto crean la expectación de una venida triunfante de Jesús en el marco de la ideología nacionalista a la que no renuncian. Continúan con la idea del triunfo terreno, trasladada ahora a la nueva realidad de Jesús[769].

La errónea interpretación que hicieron de la transfiguración Pedro, Santiago y Juan (9,5-6 Lect.) domina las mentes de todos y piensan que es ahora cuando Jesús glorioso va a poner su potencia al servicio de la causa de Israel[770].

[769] La misma situación se refleja al final del evangelio (16,1-8). El grupo de discípulos, que no recibe el mensaje de las mujeres (16,8), no se encuentra con Jesús en Galilea, sino que permanece en Jerusalén.

[770] Cf. *supra* nota 756.

RESPUESTA DE JESUS (Mc 13,5-37)

Sobre el trasfondo de la predicción de Jesús de la destrucción del templo, la pregunta de los discípulos incluía, como se ha visto, tres aspectos: a) pedía información acerca de la fecha de los acontecimientos; b) suponía que la ruina no sería total, sino que el proceso de destrucción sería interrumpido por una señal salvadora en relación con el Mesías c) y que la inminencia de la ruina indicaría la llegada del fin, es decir, del reino mesiánico definitivo (el fin de la opresión de Israel).

Conforme a estos tres aspectos, la respuesta de Jesús se divide en tres partes, referidas a cada uno de ellos, pero en orden inverso: c) la primera parte desmiente que la inminencia de la ruina anuncie la restauración mesiánica (el fin); b) la segunda parte niega que vaya a darse una señal salvadora; a) la tercera determina el momento de la destrucción: dentro de la misma generación.

Las marcas estructurantes principales que permiten distinguir las tres partes son las oraciones con "cuando" (gr. *hotan*) y un verbo de percepción, que corresponden a la oración del segundo miembro de la pregunta "cuál será la señal *cuando* esto esté tocando todo a su fin"[771]. Se encuentran en v. 7a: "cuando empecéis a oír estruendo de batallas"; en v. 14a: "cuando veáis que el execrable devastador", y en v. 29a: "cuando veáis que esas cosas están sucediendo". En los tres casos la oración con "cuando" aparece relacionada con un pronombre anafórico: "eso/esas cosas" o "todo" (cf. v. 4b, lit: *esas cosas ... todas*):

v.7: "*cuando* empecéis a oír" ...	v. 8: "*eso/esas cosas* son el principio de los dolores".
v. 14: "*cuando* veáis"	v. 23: "os lo he predicho *todo*"
v. 29: "*cuando* veáis"	"que *eso/esas cosas* están sucediendo"

[771] Las otras dos ocasiones en que aparece "cuando" (gr. *hotan*), vv. 11a y 28b, no se refieren a la inminencia de los acontecimientos por los que preguntaban los discípulos: en v. 11a se refiere a la entrega a los tribunales; en v. 28b, a la inminencia del verano.

Estos datos indican una división del discurso en tres partes:

I (vv. 5b-13): La inminencia de la ruina no anuncia la restauración mesiánica.

II (vv. 14-27): No habrá señal salvadora.

III (vv. 28-37): La destrucción tendrá lugar en esta misma generación.

En cada parte del discurso se distinguen, a su vez, dos unidades: en la primera de ellas (A), que recoge la temática de la pregunta de los discípulos, responde Jesús a uno de sus aspectos; en la segunda (B), introduce Jesús una nueva temática relativa a la futura misión.

PRIMERA PARTE DEL DISCURSO
(13,5-13)

Mc 13,5a: *La frase introductoria*

[5a]Pero Jesús se puso a decirles:

NOTAS FILOLÓGICAS

Lo único notable en esta frase es el empleo de la perífrasis incoativa "se puso a" (gr. *êrxato legein*) en lugar de la forma simple "les dijo" (gr. *eipen* o *elegen*). En pasajes donde Jesús se dirige a los discípulos, esta perífrasis se encuentra otras dos veces en el evangelio (8,31; 10,32). La primera vez se emplea para indicar el comienzo de su enseñanza (*êrxato didaskein*) sobre el destino de "el Hijo del hombre", expresión que Jesús aplica a sí mismo pero que es extensiva a los que le dan su adhesión[772].

Aparece por segunda vez en 10,32 ("otra vez se llevó consigo a los Doce y se puso a decirles lo que estaba para sucederle"). No se trata de enseñanza, sino de información (*êrxato legein*), y concierne sólo a su persona. En este pasaje describe, pues, Jesús el destino del Hijo del hombre, que ha enseñado en 8,31, en lo que toca a él mismo.

Por tercera y última vez aparece en 13,5a. En todo el discurso que sigue no se menciona la muerte-resurrección de Jesús, ya sucedida en el pasado. En cambio, Jesús va a tratar ampliamente de la suerte de sus discípulos, describiéndola con rasgos paralelos a los de su pasión (cf. vv. 9-13). Va a exponerles cómo también en ellos va a realizarse el destino del Hijo del hombre, siendo fieles al seguimiento y a la misión que éste incluye[773].

* * * * *

La primera parte del discurso está dividida en dos unidades (I/A: v. 5b-8; I/B: vv. 9-13) por la repetición del aviso *¡Cuidado!* (gr. *Blepete*: vv. 5b.9a). El paralelo estructural entre las dos unidades muestra al mismo tiempo su conexión y su oposición temática. En la primera unidad, *¡Cuidado!*, preventivo, corresponde a la prohibición de una actitud *(no os entusiasméis)* y a la negación de una cercanía (*todavía no es el fin*). En la segunda, *¡Cuidado!*,

[772] Cf. Mateos-Camacho, *El Hijo del hombre* 30-32.
[773] Cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 133-139.

exhortativo, corresponde a la recomendación de una actividad (*habléis*) y a una afirmación de proximidad (*hasta el fin*).

En ambas unidades se encuentra una oración temporal con *cuando* (gr. *hotan*): v. 7: *cuando oigáis*; v. 11: *cuando os conduzcan*. Entre otros elementos unificadores hay que señalar la inclusión que forma la mención del "nombre" (v. 6: *en nombre mío*; v. 13: *por razón de mi nombre/persona*) y la presencia del impersonal *tener que* (gr. *dei*: vv. 7.10)[774].

I/A. PRIMERA UNIDAD (13,5b-8)

La primera unidad (I/A: vv. 5b-8) previene a los discípulos a no dejarse engañar por ciertos dichos y a no interpretar mal ciertos acontecimientos.

Resaltan por su posición las frases menores:

v. 5b: *¡Cuidado con que nadie os engañe!*,
v. 7b: *tiene que suceder, pero todavía no es el fin*,
v. 8c: *eso es el principio de los dolores*,

que, al conectarse entre sí, complementan su significado. Encierran el tema que puede llamarse "rectificación del error". Jesús deshace el error que haría caer en el engaño: la ruina del templo no inaugura la época mesiánica; por el contrario, ese hecho señala el comienzo de las pruebas que la preparan.

Mc 13,5b-8: *La ruina de la nación judía. No fin, sino principio* (Mt 24,4-8; Lc 21,8,11)

[5b]–¡Cuidado con que nadie os engañe!

[6]Llegarán muchos diciendo en nombre mío que yo soy y extraviarán a muchos.

[7]En cambio, cuando empecéis a oír estruendo de batallas y noticias de batallas, no os entusiasméis; tiene que suceder, pero todavía no es el fin.

[8]Es decir, se levantará nación contra nación y reino contra reino, habrá terremotos en diversos lugares, habrá hambres: eso es el principio de los dolores.

NOTAS FILOLÓGICAS

5b *Cuidado*, gr. *blepete mê* (lit.: "mirad que no / nadie"), imperat. preventivo, Mateos, *El Aspecto* 221.

[774] Para la estructura detallada de esta parte, cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 180-181.

os engañe, gr. *hymas planêsê,* act.: "extraviar", "inducir a error", "engañar"; en 12,24.27, en voz medio-pasiva. En el NT es término técnico en relación con los errores de la época final, cf. Ef 4,14; 2Tes 2,11; 2Tim 3,13; 1Jn 2,26; 4,6; 2Jn 7; Ap 2,20; 12,9.

6 *Llegarán muchos,* gr. *polloi eleusontai,* asíndeton en relación causal con lo anterior, Reiser 143; cod. D: *polloi gar.*

en nombre mío, gr. *epi tô onomati mou,* "en lugar mío", "como si fuera yo"; locución usada en el AT, donde califica la actividad de los profetas, verdaderos o falsos, siempre unida a verbos de dicción, *prophêteuô* (Jr 11,21; 14,14s; 23,25; 34,15; 36,9) o *laleô* (Zac 13,3), nunca a un verbo que signifique "llegar"; cf. Mc 9,37-39. Estos falsos profetas pretenden transmitir palabras de Jesús mismo.

que, gr. *hoti,* no recitativo ("diciendo: «Yo soy»"), sino completivo ("diciendo que yo soy").

yo soy, gr. *egô eimi,* fórmula de identificación que se encuentra en Mc 6,40 y en 14,62; aplicada a Dios, cf. Éx 3,14; Dt 32,39; Is 43,10s; 52,6s.

7 *en cambio,* gr. *de,* coordinación adversativa.

cuando empecéis a oír, gr,. *hotan de akousate,* aor. incoativo, cf. Mateos, *El Aspecto* §§ 237.240.

[estruendo de] batallas, gr. *polemous* (sólo en este pasaje, *bis*), lit.: "batallas", es decir, con el verbo "oír", el ruido/estruendo de las armas.

noticias de batallas, gr. *akoas polemôn.* Para *akoê* en el sentido de "noticia", cf. 1Sm/1Re 2,24; Dn 11,44; denota la audición por medio de otras personas; *DGENT, s.v.* 252-253.

no os entusiasméis, gr. *mê throeisthe* (sólo aquí en Mc), imperativo preventivo (Mateos, *El Aspecto* § 125); en Cant 5,4 LXX, medio-pasivo (única vez en el AT), denota una conmoción, un fuerte sentimiento de alegría y deseo. Para Mt 24,6 y Mc 13,7, cf. 1Tes 2,2, donde los fieles perseguidos esperan con entusiasmo y alegría el día de su reivindicación. En Mc (y Mt), las batallas podrían llevar a creer que estaba cerca el *telos,* y producir en los discípulos un exaltado entusiasmo; la traducción apropiada es, pues, "no os excitéis / exaltéis / entusiasméis"; cod. D: *thorybeisthe.*

tiene que suceder, gr. *dei genesthai; dei* denota necesidad consecuente, "es inevitable", cf. Lectura; cod. D: *dei gar.*

todavía no es el fin, gr. *oupô to telos; to telos,* articulado, anafórico al verbo *synteleisthai* (v. 4).

8 *es decir,* gr, *gar,* coordinación causal/explicativa.
se levantará, gr. *egerthêsetai,* en sentido hostil (*contra*).
nación, gr. *ethnos,* en singular, sólo en este vers.
reino, gr. *basileia,* cf. 3,24.
terremotos, gr. *seismoi* (sólo aquí en Mc).
hambres, gr. *limoi* (sólo aquí en Mc).
eso, gr. *tauta,* "esas cosas", cf. 13,4a.
el principio de los dolores, gr. *arkhê ôdinôn*; la ausencia de artículo res-

ponde a un estado constructo semítico: el mismo sentido determinado en v. 19: *ap' arkhês ktiseôs.*

principio, gr. *arkhê* (cf. 1,1; 10,6; 13,19), "principio", "inicio".

dolores, gr. *ôdines* (sólo aquí en Mc), "dolores [de parto]".

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Cuando empiecen los acontecimientos guerreros en Palestina, se suscitará una gran expectativa incluso entre los seguidores de Jesús de origen judío, creyendo que se anuncia la restauración de Israel por obra del Mesías ("el fin"). Jesús desmiente tal expectativa: esos acontecimientos, que terminarán con la destrucción de la nación judía, no anunciarán restauración, sino el principio de un largo proceso de liberación y maduración de la humanidad.

La unidad puede dividirse así:

13,5b: Aviso a los discípulos.
13,6: Los impostores.
13,7: Todavía no es el fin.
13,8: El principio de los dolores.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Toda la perícopa supone la predicción de la destrucción del templo hecha por Jesús en 13,2.

2. *Yo soy* (v. 6), fórmula de identificación divina en el AT (Éx 3,14; Dt 32,39, etc.).

3. Relación de la fórmula *yo soy* (v. 6) con la declaración de Pedro: "Tú eres el Mesías" (8,29); cf. 6,50; 14,62.

4. *Tiene que [suceder]* (v. 7), cf. 8,31: "tiene que [padecer]".

LECTURA

Aviso a los discípulos

5b *«¡Cuidado con que nadie os engañe!»*

La llamada inicial a la precaución (*Cuidado*) deja en suspenso la pregunta anterior de los discípulos[775], sin hacer caso de la urgencia expresada por el imperativo que la introducía (v. 4:

[775] Cf. Lagrange 335; Robinson, *Jesus and His Coming* 121; Pesch, *Naherwartungen* 107.

"Dinos"). Jesús cambia el centro de atención, llevándolo de los acontecimientos externos a las personas mismas de los que preguntan, forzándolos a un tiempo de reflexión. La pregunta esperaba un oráculo; Jesús les responde con un aviso. Expresaban ellos su preocupación por Israel; Jesús expresa su preocupación por ellos. Les hace considerar su situación personal en el futuro como precaria y en peligro. Pueden ser víctimas de la manipulación de otros que los desvíen del camino que deben seguir.

El peligro es dejarse engañar por los dichos de ciertos individuos, y supone la credulidad del grupo. Jesús introduce un elemento de duda sobre el criterio de los discípulos, intentando socavar su seguridad; pretende impulsarlos a una vigilancia continua[776]. De hecho, alguien podría comunicarles una información falsa, cuyo efecto sería el "engaño / extravío", intentando persuadirlos a aceptar un programa contrario al de Jesús (10,45: "prestar servicio y dar la vida en rescate por todos"). Y el peligro de ser extraviados se deberá a que el falso objetivo que les van a proponer puede encontrar un fuerte eco en sus deseos y aspiraciones. Se deduce que el engaño va a situarse en la línea nacionalista.

Los impostores

6 *«Llegarán muchos diciendo en nombre mío que yo soy y extraviarán a muchos»*.

La repetición del verbo *engañar / extraviar* muestra que esta frase explicita la actividad engañosa predicha antes. Habrá muchos sujetos que transmitan la misma información (*que yo soy*). Estos sujetos "llegan", sea porque vengan de fuera, sea porque de pronto destacan en la comunidad, al pasar del silencio a la expresión verbal. Esos sujetos afirmarán no hablar en nombre propio, no proponer una opinión o certeza suya particular, sino que atribuirán el dicho a Jesús mismo.

Existe un paralelo entre la actividad de estos individuos y la de los profetas del AT. Sin embargo, mientras aquellos identificaban su palabra con la de Yahvé («Dice el Señor»), los de Mc la

[776] Por ser imperativo presente, cf. Mateos, *El Aspecto* §§ 219, 221.

identifican con la de Jesús[777]. La expresión *diciendo en nombre mío* equivale, en estilo indirecto, a la fórmula profética: «Esto dice el Señor»[778].

"Yo soy" aparece como fórmula de identificación de Dios en Éx 3,14; Dt 32,39; Is 43,10s; 52,6, y significa prácticamente "Dios va a salvar"[779]. Ese es el contenido del falso mensaje. Supuestamente, Jesús habla de sí mismo por boca de los *muchos*, en el sentido de la declaración mesiánica de Pedro camino de Cesarea: «Tú eres el Mesías» (8,29), traducida aquí a primera persona: «Yo soy [ése]». Es decir, como Pedro en aquella declaración, rechazada por Jesús (8,30: "conminó"), los impostores atribuyen a Jesús el papel de Mesías davídico[780]. Intentan hacer creer que Jesús glorioso asume el papel de Mesías nacionalista y, por el valor teológico de la fórmula «yo soy», (Dios va a salvar), que él encarna la ayuda divina a Israel y hace suya la causa de la nación[781].

La mención de estos dichos es señal de que los mensajes inspirados no eran insólitos en la comunidad. Los que hablan identifican sus palabras con las de Jesús; eso es lo que les confiere capacidad para persuadir, dando autoridad a su mensaje y haciendo eficaz su influjo. El interés en que se acepte lo que dicen es tan grande que no retroceden ni ante la impostura misma. Se trata evidentemente de fanáticos de una causa. A este mensaje falsamente inspirado opone el evangelista el presente discurso, que representa también un mensaje de Jesús glorioso, pero esta vez verdadero.

[777] Esta frase del discurso confirma que Jesús lo pronuncia desde su estado glorioso, pues sus destinatarios (los discípulos) habían de tener la experiencia de Jesús resucitado para poder comprender que pudieran trasmitirse mensajes proféticos en su nombre

[778] La locución *epi tô onomati mou* ha aparecido dos veces en Mc, también en boca de Jesús: en 9,37 el chiquillo/seguidor reproduce la figura de Jesús por su conducta de servicio; en 9,39, el exorcista innominado lo hace por ejercer una actividad liberadora como la de Jesús. Un estudio sobre la fórmula, en Mateos, *Los Doce* § 411s.

[779] Cf. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* 325s, quien añade que la fórmula indica la presencia del Redentor divino, en relación con la liberación de Egipto; Lambrecht, *Redaktion* 96s.

[780] Para el carácter negativo de la declaración mesiánica de Pedro, vse. Mateos, *Los Doce* § 600ss.

[781] Para Schreiber, *Theologie des Vertrauens* 142, son profetas cristianos que se dan como encarnación del Salvador; de modo parecido, Grundmann 263; Kelber, *The Kingdom* 115; Grässer, *Das Problem* 165; Gnilka II 217s; Dupont, «La ruine» 219; Lührmann, «Markus 14,55-64» 467; cf. Lagrange 335s; Taylor 607.

La evaluación negativa incluida en el verbo «extraviarán» muestra que Jesús no acepta el papel de Mesías nacionalista ni va a efectuar, por tanto, la restauración esperada.

Lo mismo que el número de impostores (*muchos*), también el número de los que acepten su mensaje y se extravíen será cuantioso (*muchos*). Esto muestra la expectación que reinará en el grupo de discípulos: la mayoría no renuncia al ideal nacionalista. Esta efervescencia coincide con la de Pedro y los demás que han hecho la pregunta a Jesús.

Apenas hay distinción entre el nacionalismo judío y el del grupo de discípulos. La única diferencia estriba en la diversa identidad del instaurador del reino mesiánico: para los creyentes, será Jesús; para los judíos, un mesías aún desconocido, que se presentará en su momento (cf. 13,21-22).

Reaparece la diferencia radical entre la salvación propuesta por Jesús y la que esperan los discípulos. Para éstos, la salvación se verifica a nivel sociológico, por una intervención portentosa de Dios en la historia (salvación por atribución, responsabilidad de Dios). Para Jesús comienza a nivel personal, por un cambio de los individuos (salvación por apropiación, responsabilidad del hombre). La nueva sociedad, el reino de Dios, será el resultado de la existencia y de la acción del hombre nuevo.

En resumen: Jesús predice la aparición en el grupo de discípulos de un considerable número de individuos con el mismo mensaje profético falso, en el que le atribuyen el papel de Mesías davídico que ha de evitar el desastre y dar la victoria a Israel. Predicen la vuelta de Jesús glorioso para salvar a Israel en el momento crítico y llevar a cabo el programa de restauración que no realizó en su vida histórica. La actividad de los impostores tendrá éxito: muchos se dejarán engañar.

Todavía no es el fin

7 *«En cambio, cuando empecéis a oír estruendo de batallas y noticias de batallas, no os entusiasméis; tiene que suceder, pero todavía no es el fin».*

Jesús enuncia los acontecimientos futuros que fundaban la esperanza de los discípulos: se combatirá en el territorio de Palestina, en lugares cercanos o distantes de donde están ellos; lo sabrán por percepción directa (*estruendo de batallas*) o a través de otros (*noticias de batallas*)[782]. La guerra de invasión está en proceso.

Pero eso no debe suscitar el entusiasmo[783], pues no es verdad que esos hechos anuncien la llegada "del fin". Los discípulos corren, pues, un doble peligro: uno exterior, procedente de los impostores (v. 5b), y otro interior, cuya raíz está en su ideal nacionalista (v. 7a) (cf. 8,33: "la idea de los hombres"). El segundo, el entusiasmo, es más grave, pues es el que los expone a ser víctimas del engaño.

Según el uso de Mc, el auxiliar "tiene que" (gr. *dei*) denota una necesidad que procede de la relación de determinados sucesos con el designio divino. La necesidad puede ser de dos clases: ***antecedente***, cuando los sucesos son parte del plan divino y, por tanto, directamente queridos por Dios (necesidad supra/extrahistórica); ***consecuente***, cuando los sucesos no son parte del plan divino pero se derivan inevitablemente de la respuesta de los hombres a ese plan (necesidad intrahistórica) (cf. 8,31: "tenía que padecer mucho"). En otras palabras, los acontecimientos o son efecto de una decisión divina o bien son la consecuencia histórica ineluctable de actos humanos[784].

[782] Cf. Beasley-Murray, *A Commentary* 34s; Lagrange 336; Klostermann, *Markus* 132s. Lambrecht, *Redaktion* 106, con Swete *Mark* 298 y Lohmeyer, *Markus* 271, no reconocen diferencia entre uno y otro complemento. La traducción "guerras" (Kriege) en lugar de "batallas" dificulta la comprensión del pasaje.

[783] Los autores suelen atribuir a *throeomai* el sentido de "espanto, terror", lo que impide ver la relación del aviso de Jesús con el peligro de engaño descrito en vv. 5b-6. Cf. Lagrange 336; Taylor 608; Schniewind 167; Nineham, *Mark* 346; Haenchen, *Der Weg* 435; Lane, *Mark* 458.

[784] Los comentaristas no suelen distinguir entre las dos clases de necesidad, siempre interpretan *dei* de la necesidad antecedente: cf. Swete, *Mark* 299; Schniewind, *Markus* 168; Klostermann, *Markus* 133; Hahn, *Die Rede* 254; Taylor 608; Dupont, «La ruine» 248. Para la variedad de sentidos de *dei*, cf. Grundmann, *TWNT* II 24s. Bennet, «The Son of Man must... »119: *dei* + infin. = *deon esti*, unas 40 veces en los LXX; como en griego helenístico, significa: 1) obligacion religiosa (Lv 5,7; Ez 13,19; 1Mac 12,11; 2) algo necesitado por tradición o costumbre, "es menester", " es preciso" (Rut 4,5; Tob 6,12); 3) por Ley, "es obligatorio" (Est 1,15; Dn 6,15); 4) conveniente, propio o esperado de una persona (Prov 22,29; 2Re 4,13s; Sab 12,19; 2Mac 1,18; Dn 3,19); 5) necesidad implicada en la secuencia de eventos que llevan a la irrupción del reino de Dios y la incluyen (Dn 2,28.29). Nada constante en hebreo. El uso de *dei* en LXX depende solamente de cómo el traductor comprende el sentido y contexto del verso o pasaje.

Las batallas, es decir, la invasión de Palestina, sucederán en todo caso (*tiene que suceder*). La nación judía está necesariamente abocada a la ruina, porque, al oponerse al plan de Dios, ha desencadenado un proceso histórico que la lleva inevitablemente al desastre (necesidad consecuente) (cf. 12,1-9). El verbo "tiene que suceder" (gr. *dei genesthai*), que denota la acción llevada a su término[785], indica que, aun refiriéndose en primer lugar a las batallas, es decir, a la invasión de Palestina, incluye también su desenlace: la destrucción de la capital y el templo. La ruina, que Jesús había predicho como cierta y total (13,2), aparece ahora como inevitable.

Con la frase *todavía no es el fin* deshace Jesús el presupuesto que podría fundar una interpretación favorable de los sucesos futuros, cortando de raíz el motivo del entusiasmo. Para la nación judía, tanto la invasión como la totalidad de los sucesos tendrá solamente consecuencias desastrosas; habrá ruina, pero ésta no desembocará en restauración ("el fin"). Invalida así la expectación nacionalista y muestra la falsedad del mensaje de los impostores.

La negación de la proximidad del "fin" priva de sentido a la pregunta sobre la señal (13,4b), que habría significado la intervención divina para detener la destrucción e instaurar el reinado del Mesías.

Por otra parte, la frase *todavía no es el fin* contiene una negación y una afirmación. Afirma la existencia futura del "fin" o reino mesiánico[786], pero niega su conexión con los acontecimientos mencionados y, por tanto, su proximidad. Jesús prevé un lapso de tiempo indeterminado entre esos acontecimientos y el fin. Existirá "el fin", tiempo utópico, aquel en que se realizará el cambio definitivo, pero no se determina su fecha ni qué acontecimientos lo precederán.

[785] *Ginomai* es lexema resultativo y su aoristo es efectivo, cf. Mateos, *El Aspecto* § 378s.

[786] Sin tener en cuenta el sentido mesiánico del "fin" (gr. *telos*), los auores suelen interpretarlo del fin del mundo y de la historia; cf. Lagrange 336; Klostermann, *Markus* 133; Pesch, *Naherwartungen* 121; Lambrecht, *Redaktion* 108; Strack-B. IV 799-976.

El principio de los dolores

8 *«Es decir, se levantará nación contra nación y reino contra reino, habrá terremotos en diversos lugares, habrá hambres: eso es el principio de los dolores».*

Esta nueva serie de calamidades indica un estado de guerra (*se levantará*), que es la causa de las batallas mencionadas antes (episodios de la guerra); por otra parte describe una situación de desastre (*terremotos, hambres*).

La guerra empezará por iniciativa de una nación o reino contra la nación judía, llamada también reino[787]. *Nación contra nación* remite al plano étnico, social; *reino contra reino,* al plano de la organización, institucional. Pueden así designar la misma realidad. Esta identificación indica que la hostilidad existe no sólo a nivel de dirigentes, sino también a nivel de pueblos.

Los *terremotos,* en sentido figurado (cf. Jl 2,10; Jr 49,20ss; 51,28ss), expresan la violencia de la invasión, que aparece como un fenómeno irresistible, fuera del control de las fuerzas humanas, así como su rapidez y el terror que produce. La pluralidad de *terremotos* corresponde a la pluralidad de "batallas" en v. 7. Las *hambres,* por el número plural, se asimilan a los terremotos y pueden expresar la estela que va dejando tras de sí la invasión.

Jesús propone su propia interpretación de los hechos: los inevitables sucesos (*tiene que suceder*) que los discípulos interpretan erróneamente como "fin", inauguran, por el contrario, una época de dolores. Lo característico de este principio es que son "los dolores de parto" de la humanidad nueva[788].

El principio de los dolores engloba todo el período que culmina en la destrucción del templo. Éste representa, pues, el comienzo de una serie de aflicciones orientadas hacia "el fin", que no será un mero final, sino la culminación de un proceso

[787] Aunque de hecho esta nación no estuviese constituida en reino en aquella época histórica, la denominación no era ajena al espíritu del judaísmo; la monarquía era una institución de su pasado que, según la expectación nacional, había de ser restablecida por el Mesías; cf. SalSalom 17,21: "Míralo, Señor, y suscítales un rey, un hijo de David, en el momento que tú elijas, oh Dios, para que reine en Israel, tu siervo".

[788] Cf. Lagrange 337: Se puede esperar que esos dolores vayan seguidos de una gran alegría, de una suerte de renacimiento.

de gestación significado por la metáfora del parto. La salvación no se realizará por un cambio brusco de la situación, sino por una maduración lenta, por un proceso de desarrollo.

Es decir, a partir de la caída de Jerusalén, el proceso histórico queda orientado hacia el fin. La identificación de esta ruina con "el principio de los dolores" introduce un horizonte de esperanza más allá del desastre de la nación judía. Dentro de la historia de la humanidad, que comenzó con un "principio", el de la creación (13,19), se inserta otro "principio", que da comienzo a su período último. El nuevo principio introduce en la historia un dinamismo que ha del culminar en "el fin", que afectará a la humanidad entera.

I/B. SEGUNDA UNIDAD (13,9-13)

Esta unidad se compone de tres estrofas (vv. 9b-10; v. 11; vv. 12-13a), enmarcadas por un aviso introductorio (v. 9a) y un colofón (v. 13b).

Las tres formas del verbo "entregar" (vv. 9b.11a.12a), que articulan el cuerpo de la unidad, ponen de manifiesto el tema de la "persecución", que se continúa en las formas verbales "os apalearán" (v. 9b) y "os harán comparecer" (v. 9c), que se condensa en la expresión "en aquella hora" (v. 11b) y se termina por la doble mención de la muerte: "[entregará] a la muerte" (v. 12a) y "los harán morir" (v. 12b).

La persecución no es, sin embargo, el tema principal, sino el trasfondo sobre el que destaca la actitud propia del discípulo. Ésta consiste en la entrega a la proclamación universal de la buena noticia (v. 10), sin retroceder ni siquiera ante el peligro de la vida. De hecho, a los discípulos, la proclamación de un mensaje universalista que da por caducado el privilegio de Israel y renuncia al ideal de su hegemonía, les acarreará la hostilidad a muerte de sus connacionales, partidarios a ultranza del papel hegemónico del pueblo judío. Los condenarán, los entregarán a tribunales paganos y procurarán su muerte. Los discípulos, sin embargo, que ante el tribunal judío tendrán el mismo papel que los enviados de Dios a Israel en el AT, recibirán en el momento crucial la ayuda divina que les dará palabras inspiradas como a los antiguos profetas.

Para el seguidor de Jesús no hay fracaso. La vicisitud extrema, la muerte a manos de los perseguidores, equivale a la entrada en la salvación definitiva.

Mc 13,9-13: *La misión universal. Persecución y fidelidad*
(Mt 24,9-14; Lc 21,12-19)

[9]–Y vosotros, ¡cuidado con vosotros mismos!

Os entregarán a consejos judíos y os apalearán en sinagogas y os harán comparecer ante gobernadores y reyes, por causa mía, como prueba contra ellos, [10]pues a todas las naciones tiene que proclamarse primero la buena noticia.

[11]Cuando os conduzcan para entregaros, no vayáis preocupados por lo que vais a decir, sino aquello que se os comunique en aquella hora, decidlo; pues más que hablar vosotros, hablará el Espíritu Santo.

[12]Un hermano entregará a su hermano a la muerte, y un padre a su hijo; se levantarán en el juicio hijos contra padres y los harán morir, [13]y seréis odiados de todos por razón de mi persona.

Pero aquel que resista hasta el fin, ése se salvará.

NOTAS FILOLÓGICAS

9 *¡cuidado con vosotros mismos!*, gr. *blepete de hymeis heautous; blepete* en paralelo con v. 5b. La contigüidad de sujeto y complemento pronominales (*hymeis heautous*) confiere énfasis a ambos; cod. D: *eita hymas autous paradôsousin*. .

Os entregarán, gr. *paradôsousin* (cf. 1,14), para ser juzgados.

a consejos judíos, gr. *eis synedria* (sólo aquí en plural; cf. 14,55; 15,1, donde se refiere al Sanedrín de Jerusalén); aquí se trata de los consejos correspondientes a varias ciudades judías.

os apalearán, gr. *darêsesthe* (cf. 12,3), lit. "seréis apaleados".

en sinagogas, gr. *eis synagôgas* (sólo aquí en plural), cf. 1,21b; 3,1; 6,2; *eis* por *en*, Blass § 205_4, o bien *constructio pregnans*, Zerwick § 99.

os harán comparecer, gr. *stathêsesthe*, fut. pas. de *histêmi* o *histamai*.

ante, gr. *epi*, "sobre"; en lenguaje forense, "ante", Bratcher-Nida 401; Blass § 234_4; Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* I 1a δ.

gobernadores, gr. *hêgemonôn* (sólo aquí en Mc).

reyes, gr. *basileôn* (cf. 6,14).

por causa mía, gr. *heneken emou* (cf. 8,35; 10,7).

como prueba contra ellos, gr. *eis martyrion autois; martyrion* no significa simplemente "testimonio oral" (*martyria*, cf. 14,55.56.59), sino "prueba", testifical o no, cf. Hartman, *Testimonium* 54; Cranfield, «St. Mark 13» 291; Lambrecht, *Redaktion* 125.

10 *pues*, gr. *kai*, parataxis en relación causal, Reiser 137.

a todas las naciones, gr. *eis panta ta ethnê*, la construcción con *eis* equivale a un dativo, Moule, *Idiom* 69; cf. Blass § 206_6; cod. D: *panta ethnê*, y añade al final: *en pasi tois ethnesin*. Para la división entre los vv. 9c y 10, cf. *Mateos, Marcos 13*, nota 357.

tiene que, gr. *dei*, necesidad antecedente, según el designio divino, cf. 13,7 (consecuente).

proclamarse, gr. *kêrykhthênai* (cf. 3,14), "ser proclamada", sujeto indeterminado.

primero, gr. *prôton* (cf. 7,27), con referencia al *telos* (13,7); cf. Pesch *Naherwartungen* 130. Nótese la construcción paratáctica (*kai*) del párrafo (vv. 9-10).

11 *cuando*, gr. *hotan* (cf. 13,7), Moule, *Idiom* 133.
os conduzcan. gr. *agôsin hymas*, presente durativo.
para entregaros, gr. *paradidontes*, participio pres. final, Mateos, *El Aspecto* § 363.
no vayáis preocupados, gr. *mê promerimnate: promerimnaô*, "estar preocupado de antemano"; según Taylor 612, no es clásico ni se encuentra en LXX ni papiros; probablemente ha sido acuñado por el evangelista; aparece en escritores eclesiásticos posteriores.
aquello que se os comunique, gr. *ho ean dothê hymin*, lit.: "lo que se os diere"; cod D: *an*.
en aquella hora, gr. *en ekeinê tê hôra*, cf. 13,32; 14,35.41; *ekeinos* adjetival, influjo semítico, Reiser 26.
pues más que hablar vosotros, hablará el Espíritu Santo, gr. *ou gar este hymeis hoi lalountes, alla to pneuma to hagion*, lit.: "pues no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu Santo"; sin embargo, por semitismo, cuando dos actividades no son excluyentes, sino compatibles, la construcción *ou... alla* puede no indicar que una parte se niegue totalmente y la otra se afirme, sino sólo que se da énfasis al segundo miembro y se afirma con más fuerza, cf. *DGENT* II 343-344. Nótese la construcción hipotáctica (*hotan...*) del párrafo (v. 11).

12 *se levantarán en el juicio hijos contra padres*, gr. *epanastêsontai tekna epi goneis*, cf. Miq 7,6; *epanistêmi*, "levantarse en un juicio (*anistamai*) para pronunciar una acusación (*epi-*)"; lo mismo en Mt 10,21.
los harán morir, gr. *thanatôsousin* (14,55); *thanatoô*, "dar muerte", "entregar a la muerte".

13 *odiados*, gr. *misoumenoi* (sólo aquí en Mc).
por razón de mi persona, gr. *dia to onoma mou; onoma* es un sustituto que identifica a la persona y supone por tanto su manifestación. Identifica designando (nombre propio) o bien determinando, sea por la funcion (título), sea por el ser / calidad que la funda (denominación / definición). Nótese la construcción paratáctica (*kai*) del párrafo (vv. 12-13a).
aquel que resista, gr. *ho hypomeinas* (sólo aquí en Mc).
hasta el fin, gr. *eis telos*, sin artículo, no anafórico a 13,7.
se salvará, gr. *sothêsetai* (cf. 8,35).

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Para contribuir al proceso que comienza, toca a los discípulos predicar el mensaje en el mundo entero, lo que les acarreará el odio de sus connacionales judíos, que no tolerarán el mensaje universalista que propone la igualdad de todos los pueblos.

La perícopa está constituida por un aviso inicial, tres unidades y un colofón:

13,9a: Aviso inicial.
13,9b-10: Persecución y misión.

13,11: Centro: La ayuda divina.
13,12-13a: El odio.
13,13b: Colofón: Constancia y salvación.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. *Os entregarán* (v. 9), paralelo con las predicciones de Jesús (9,31; 10,33).
2. *Os apalearán* (v. 9), como a los enviados de Dios a Israel (12,3.5).
3. *Como prueba contra ellos* (v. 9), en ninguno de los tres casos en que aparece la expresión en Mc (1,44; 6,11; 13,9c) está en conexión con palabras, sino con acciones o hechos.
4. *Tiene que* (gr. *dei*) (v. 10), indicando necesidad antecedente, al contrario que en 13,7.
5. *En aquella hora* (v. 11), la de la pasión del discípulo, en paralelo con la de Jesús (14,35.41).
6. *Los harán morir* (v. 12), alusión a Dt 13,7.12.
7. *Odiados de todos* (v. 13), alusión a Miq 7,6 LXX.

LECTURA

Aviso inicial

9a. *«Y vosotros, ¡cuidado con vosotros mismos!»*

Como la unidad precedente, también ésta comienza con un aviso, que, esta vez, es una exhortación. Jesús pretende despertar en los discípulos una actitud vigilante sobre ellos mismos. Esto supone que hay peligros o contingencias que afectan a todos y a cada uno de ellos y que han de ser difíciles, puesto que en ellas se requiere especial atención y cuidado.

Si la caída de Jerusalén va a representar "el principio de los dolores", el inicio de la época de maduración de la humanidad, Jesús va a explicar cómo afectarán esos "dolores" a los discípulos y cuál ha de ser su actitud ante ellos. No se trata, como antes, de la posibilidad de ser engañados (13,5b), sino de estar o no a la altura de las circunstancias.

Persecución y misión

9b *«Os entregarán a consejos judíos y os apalearán en sinagogas y os harán comparecer ante gobernadores y reyes, por causa mía, como prueba contra ellos».*

Jesús expone inmediatamente la situación difícil en que pueden encontrarse: en el futuro van a ser entregados a diversos tribunales. Se abre el tema de la persecución.

Para cuando llegue el momento, Jesús no recomienda resistencia alguna: los discípulos deben aceptar la acción hostil de sus enemigos. No se trata de mera pasividad; hay una aceptación de la entrega, que supone una disposición interior. El tema fue expresado en la segunda condición del seguimiento: (8,34: "el que quiera venir detrás de mí... cargue con su cruz").

La entrega de los discípulos, en paralelo con la de Jesús (9,31; 10,33), se hace usando la violencia, es un acto de poder. Representa la reacción de elementos del pueblo contra la actividad de ellos. La entrega a ciertas instancias oficiales de poder (*consejos, sinagogas*) y la comparecencia ante otras (*gobernadores, reyes*) muestran que la conducta popular encuentra apoyo en el poder institucional. Es el poder, a cualquier nivel, el que se demuestra enemigo de los discípulos.

La hostilidad puede llegar hasta darles muerte: "el que pierde su vida por causa mía y de la buena noticia" (8,35)[789]. El evangelio, por ser noticia, connota necesariamente la proclamación: ésta es precisamente la misión de todos los seguidores de Jesús. Ahora bien, los enemigos no toleran la actividad de los discípulos, porque su universo de valores es contrario al que proclama la buena noticia. Para los que detentan el poder o para sus partidarios aparecerá como una amenaza o un peligro. Es decir, la noticia resulta "mala" para los que consideran el poder un valor que hay que obtener y/o conservar; en cambio, será "buena" para los que sufren la opresión por parte de los poderosos.

De las instancias ante las que van a comparecer los discípulos, dos (*consejos, sinagogas*) pertenecen a la cultura judía; las otras dos (*gobernadores, reyes*), a la cultura pagana. Existe una diferencia entre el primer par de términos y el segundo. Las instancias judías tienen carácter corporativo (en gr., prefijo *syn-*), son de alguna manera órganos representativos del pueblo judío. En cambio, los dos términos del segundo par denotan poderes individuales; no representan a los pueblos que dominan.

[789] Cf. Mateos, *Los Doce* § 93s.

La entrega (*Os entregarán*) se hace a una instancia judía con carácter de tribunal[790]; esto indica que los sujetos que entregan a los discípulos pertenecen también a ese pueblo. Los discípulos tendrán, pues, como principales enemigos a los de su misma raza. Esto supone por parte de ellos una ruptura con la institución judía, como la hecha por Jesús y con sus mismas consecuencias (cf. 3,6-7a; 11,17ss); también con los ideales nacionalistas, como lo manifiesta la misión con los paganos. Por esa ruptura van a ser considerados enemigos.

El ser apaleado en las sinagogas aparece como la ejecución de la sentencia dictada en el consejo o tribunal local. En paralelo con lo sucedido con Jesús (6,1b-6), también los discípulos encontrarán en las sinagogas la expresión del rechazo absoluto a su mensaje.

El refrendo dado por "las sinagogas" a la sentencia de sus "consejos" muestra que la hostilidad de las organizaciones oficiales es compartida por la base popular judía. El texto sugiere la dificultad que encontraba la proclamación del mensaje de Jesús en los ambientes judíos, tanto de Palestina como de la diáspora.

La pena impuesta a los discípulos por los consejos judíos (*os apalearán*), coincide con el trato dado en la parábola por los viñadores, figura de los dirigentes y nación judíos, a algunos de los siervos, figura de los profetas, enviados por el dueño de la viña (12,3.5). Ante Israel, los discípulos desempeñan, pues, el mismo papel de enviados; su misión es igualmente divina y la infidelidad de aquel pueblo persiste.

La mención de los tribunales paganos (*gobernadores y reyes*) indica que los consejos y sinagogas pertenecen a comunidades judías de la diáspora. Es decir, los discípulos están ejerciendo la misión entre los paganos y ésta provoca la hostilidad de los grupos judíos residentes en el extranjero.

El paso sucesivo será la comparecencia ante las autoridades paganas. Se describe, pues, en este pasaje, un proceso escalonado parecido al descrito en la pasión de Jesús (cf. 14,53; 15,1).

[790] *Synedrion* designa un consejo judío, órgano de gobierno nacional o local. En este caso, por el número plural y por la asociación con "sinagogas", designa consejos locales. Funcionaban como tribunales de justicia, cf. Strack-B. I 257; cf. 14,53; 15,1, en relación con el juicio de Jesús.

El motivo de la persecución, tanto para judíos como para paganos, es la adhesión de los discípulos a la persona de Jesús e, inseparablemente, a su programa de liberación y desarrollo humano, que los poderes no toleran (cf. 8,35). Pero al entregar y juzgar a los que trabajan en favor del ser humano, los poderes muestran su índole de enemigos del hombre; la prueba es la persecución misma que ejercen (*como prueba contra ellos*)[791]. Se produce así una inversión del juicio: los jueces se convierten en acusados. El juicio de los opresores se va haciendo en la historia. Son ellos mismos los que dictan su propia sentencia, al dictarla contra los que tienen por misión servir a la humanidad.

10 *«pues a todas las naciones tiene que proclamarse primero la buena noticia»*[792].

El ámbito de la proclamación está determinado por la expresión *a todas las naciones*. Nótese el paralelo entre el campo de difusión de la buena noticia y la vocación del antiguo templo: "ser casa de oración para todas las naciones" (11,17). El antiguo programa universalista de Israel queda restaurado por Jesús, pero de modo activo, como estaba implícito en la llamada de los primeros discípulos (1,16-21a) y en la convocación de los Doce (3,14s).

El objetivo es difundir la buena noticia entre las naciones paganas, que se encuentran en una situación de opresión (cf. 10,42). La universalidad de los destinatarios del mensaje explica la frase final de 12,9: "y dará la viña a otros". Los pueblos paganos serán los herederos del reinado de Dios después de la ruina de la nación judía.

El agente de la proclamación queda indeterminado, no se concreta en los discípulos; es decir, rebasa ese grupo. Mc señala de nuevo la existencia de otros seguidores que no proceden del judaísmo. Los discípulos aparecen como agentes parciales de la misión universal[793].

[791] En los tres casos en que aparece la expresión en Mc (1,44; 6,11; 13,9c) no está en conexión con palabras, sino con acciones o hechos. Para el análisis de los tres textos, vse. Mateos, *Marcos 13* nota 356.

[792] Para la división correcta de este vers. en relación con el anterior, vse. Mateos, *Marcos 13* nota 357.

[793] Cf. 14,9.

La proclamación de la buena noticia no se basa en un mero proyecto humano; está calificada como "necesaria" (*tiene que*). Como se ha visto (13,7 Lect.), la necesidad puede ser *antecedente*, si pertenece al plan de Dios, o *consecuente*, si se deriva inevitablemente de la respuesta de los hombres a ese plan. En este caso es antecedente, pues la proclamación hecha por los seguidores continúa la misión que Jesús recibió de Dios[94].

El programa de proclamación marca un plazo: así lo indica el adverbio *primero*, que remite al "fin" mencionado en 13,7b[95]. La proclamación al mundo entero (14,9) es condición para que llegue "el fin". El designio de Dios (*tiene que*), la maduración y salvación de la humanidad, se irá realizando mediante el anuncio de la buena noticia a todas las naciones. Esta tarea llena así el tiempo intermedio entre la destrucción de Jerusalén ("el principio de los dolores") y el estado definitivo ("el fin"). Éste no tiene fecha fija; llegará cuando toda la humanidad se haya enfrentado con el mensaje de Jesús y haya hecho su opción ante él.

Centro: La ayuda divina

11 «*Cuando os conduzcan para entregaros, no vayáis preocupados por lo que vais a decir, sino aquello que se os comunique en aquella hora, decidlo; pues más que hablar vosotros, hablará el Espíritu Santo*».

Jesús pasa a inspirar confianza a los discípulos. Mientras éstos aparecían antes como sujetos pasivos, ahora aparecen como activos (*no vayáis preocupados... decidlo*). A ellos les toca actuar y son ellos los que tienen que seguir una determinada línea de acción. Enlaza así este centro con el aviso inicial, determinando su contenido para el momento decisivo de la entrega.

[94] Nótese la complementariedad de las dos expresiones "tiene que" (gr. *dei*) que aparecen en esta primera parte del discurso. En la primera unidad (13,7b), la invasión de Palestina era una necesidad consecuente, producida por la infidelidad de los dirigentes judíos al plan divino (12,9). En la segunda unidad (v. 10) es antecedente, voluntad positiva divina.

[95] Nótese el uso de *prôton* en 7,27 y 13,10. El primero coresponde al tiempo "antes" de la muerte de Jesús; el segundo, al tiempo "antes" del *telos* de la humanidad. Cf. Pesch, *Naherwartungen* 130; Beasley-Murray, *Commentary* 41s; Kümmel, *Verheissung* 77; Lambrecht, *Redaktion* 128; Hooker, «Trial» 87; Dupont, «La ruine» 223; Feuillet, «La signification» 195.

La exhortación de Jesús comienza por una disuasión ("no os preocupéis" / *no vayáis preocupados*). "Estar preocupado / preocuparse" connota inseguridad y agitación. La prohibición de Jesús pretende, por tanto, evitar la inseguridad del discípulo y darle tranquilidad. El momento en apariencia más difícil, el enfrentamiento con los perseguidores, va a ser, en realidad, el más fácil.

El objeto de la preocupación es *lo que vais a decir*, o sea, el contenido de una declaración que habrán de efectuar ante el consejo. Para Jesús, ese contenido no va a depender de la iniciativa de los discípulos. De hecho, en la circunstancia extrema tendrán asegurada una ayuda para que sepan lo que han de decir ante el tribunal judío (*consejos*) al que van a ser entregados.

A la disuasión siguen la promesa (*aquello que se os comunique*) y la persuasión (*decidlo*). El aplomo que va a caracterizar a las palabras del discípulo es resultado de un don. Al no apoyarse en su propia capacidad y aceptar la que le viene del Espíritu, se encuentra seguro. Va a producirse un enfrentamiento a nivel verbal; por parte del discípulo será su declaración; por parte del tribunal, la sentencia[796].

La declaración del discípulo no será una defensa. De hecho, el criterio de los discípulos y el de los perseguidores son antagónicos. Si el discípulo se mantiene en su adhesión a Jesús, su hablar mostrará necesariamente el contraste entre las dos escalas de valores: afirmará la propia o bien denunciará la de los perseguidores. En todo caso, no puede defenderse con los mismos argumentos y principios que sus antagonistas. No hay un terreno común donde llegar a un acuerdo. Para el tribunal, la única defensa válida sería que el discípulo renegase de Jesús.

El momento crucial del enfrentamiento entre discípulos y perseguidores se designa como *aquella hora*. Es la hora del discípulo, en paralelo con la de Jesús (14,35), aquella en la que "el Hijo del hombre" es entregado en manos de "los pecadores" (14,41). Los que juzgan tanto a Jesús como a los discípulos quedan así calificados.

[796] Continúa el paralelo con lo sucedido en la pasión de Jesús, quien ante el tribunal judío hace su declaración (14,62), que sigue a la voluntad de darle muerte (14,55) y precede a la formulación de la sentencia (14,64).

La ayuda del Espíritu no se ofrece al discípulo sólo en el momento de la persecución; el Espíritu está con él y le asiste desde que ha dado su adhesión a Jesús y ha asumido su proyecto. Con todo, la ayuda que se promete aquí tiene carácter excepcional, en correspondencia con lo excepcional de la circunstancia.

Aunque Mc nunca aplica el término "profetas" a los seguidores de Jesús, lo que ellos digan en estos momentos estará inspirado por el Espíritu, como el mensaje de los profetas. A través del discípulo, Dios se enfrenta con los perseguidores. El duelo final no se traba entre los discípulos y los perseguidores judíos, sino entre éstos y su Dios, al que siguen siendo infieles[97].

Por lo que respecta al discípulo, la acción del Espíritu a través de él le muestra con evidencia que Dios es su aliado. La promesa de vida que eso supone sostiene su decisión de entrega.

El odio

12 «*Un hermano entregará a su hermano a la muerte, y un padre a su hijo; se levantarán en el juicio hijos contra padres y los harán morir*»,

Se explicita la entrega expuesta al principio. El uso del verbo "entregar" remite al juicio ante el tribunal judío (v. 9). Los discípulos, que en su pregunta inicial a Jesús (13,4) aparecían como secuaces de la ideología del judaísmo, son repetidamente advertidos por Jesús de lo que encontrarán al romper con ella, siguiendo su ejemplo y enseñanza: el rechazo absoluto y violento por parte de sus connacionales.

Los agentes de la entrega o acusación aparecen relacionados de dos en dos, siempre como miembros de la misma familia y representando en ella los vínculos más estrechos:

hermano – hermano: partícipes de la misma vida;
padre – hijo: dador – receptor de vida;
hijos – padres: receptores – dadores de vida.

Existe, en los tres casos, un rasgo de "vida" común a los dos miembros, sea por común participación (hermanos), sea por co-

[97] Esta conclusión coincide con la señalada antes a propósito del uso del verbo "os apalearán" (gr. *darêsesthe*) (v. 9), que establecía el paralelo entre los enviados de Dios a Israel en el AT y los discípulos de Jesús. Ellos, inspirados por el Espíritu, siguen reprochando al antiguo Israel su infidelidad (cf. 12,1-9), manifestada ahora en la persecución.

municación o recepción (padre-hijo, hijos-padres). Sin embargo, la actividad del primer miembro de cada binomio es siempre una actividad de muerte. Se pretende en cada caso destruir una vida, que, en cierta manera, es la propia. El vínculo normal entre los miembros de la misma familia sería de cariño y solidaridad. Esto se ha cambiado por el odio.

Los ejemplos extremos que figuran en el texto significan que, a los ojos de la sociedad judía, los discípulos son reos de un crimen cuya gravedad es capaz de anular los más estrechos vínculos de familia.

Hay que tener en cuenta la fuerza de esos vínculos. En particular, el de los hijos con los padres era objeto de un mandamiento explícito: "Honrar / sustentar padre y madre" (Lv 20,9). Si este mandamiento de Dios imponía una conducta respecto a los padres, el hecho de procurar pública y legalmente su muerte supone un precepto también divino, pero de fuerza superior.

De hecho, el texto alude a Dt 13,7-12, donde se prescribe la muerte del hermano por el hermano, la del hijo por el padre, etc., en caso que incitasen a la idolatría[798]. De esta alusión se deduce que, para la sociedad judía, la adhesión a Jesús se equiparaba a una apostasía o idolatría; la proclamación de su mensaje, una incitación a ella. Una y otra eran castigadas con la muerte. Mc sugiere que la violencia desatada por la ideología podía extenderse también a los padres.

La hostilidad entre los miembros de la familia alude también a Miq 7,6 (LXX): "El hijo deshonra a su padre, se rebela la nuera contra la suegra, y todos los de su casa serán enemigos del hombre". El profeta denuncia la corrupción social, que contamina y destruye incluso los vínculos de familia. Para Mc, la corrupción de la sociedad judía se debe a la ideología excluyente que profesa.

A la presión social que ejercía esta ideología sobre cada individuo, incluidos los discípulos, se refería Jesús en 8,38: "Si alguno se avergüenza de mí y de mis palabras ante esta genera-

[798] Dt 13,9s LXX: "No lo escucharás, no te apiadarás de él ni le tendrás compasión ni lo encubrirás; lo denunciarás, tu mano será la primera en la ejecución, y te seguirá todo el pueblo... y morirá, porque intentó separarte (gr. *apostēsai se*) del Señor tu Dios". Aparece la equivalencia de idolatría y apostasía.

ción idólatra (lit.: "adúltera") y descreída (lit.: "pecadora", como los paganos), también el Hijo del hombre se avergonzará de él, etc.". Los seguidores de Jesús han de afrontar el anatema social y religioso, consecuencia de su adhesión a él y a su mensaje.

La intensidad del odio provoca una violencia extraordinaria (*muerte, harán morir*). El judaísmo no tolera el mensaje universalista e igualitario de Jesús. La gloria de la nación es el valor supremo al que hay que dar una adhesión sin condiciones y en cuyo nombre se exige la muerte de los "traidores".

Se habla de hostilidad a muerte entre miembros de la familia, pero no se menciona a los discípulos. Naturalmente, no podía aplicarse a ellos cada uno de estos casos; son ejemplos extremos de las graves consecuencias que eventualmente tendrían que aceptar por haber dado la adhesión a Jesús.

13a *«y seréis odiados de todos por razón de mi persona»*.

El sujeto que odia se identifica con "todos", término que se ha encontrado en el texto de Miq 7,6 citado antes. Por su adhesión a Jesús, los discípulos serán objeto de la enemiga mortal de sus hermanos de raza, prácticamente sin excepción.

Se refleja en este pasaje la hostilidad de las comunidades judías de la diáspora contra el mensaje cristiano y, probablemente, contra la existencia de comunidades cristianas con miembros de procedencia mixta, judía y pagana.

El motivo de este odio es la persona de Jesús (nota fil.) en su calidad de Hijo del hombre, como en v. 9: "por causa mía" (cf. 8,38). Mc vuelve a indicar que el judaísmo es enemigo del hombre y se opone a la plenitud de valores humanos cuyo prototipo es Jesús. Así lo demuestra al sacrificar vidas humanas en aras de una ideología.

Colofón: Constancia y salvación

13b *«Pero aquel que resista hasta el fin, ése se salvará»*.

El colofón de la unidad se presenta en forma de un enunciado general que afecta a cada individuo. La salvación representa un estado definitivo, cuya inauguración se expresa con el verbo *se salvará*. Desde la derrota y la muerte se pasa al triunfo y la

vida. Se entra en el tiempo utópico, "el fin", pero a nivel individual, no social"[799].

Nunca habla Jesús a sus seguidores de un programa de "salvación"; ésta se menciona (vida definitiva) como el desenlace natural de la adhesión a él y de la proclamación de la buena noticia (8,35). Perder la vida por esa causa no es un fracaso, sino un triunfo sobre la muerte. Pero esto no se propone como premio o meta, sino como dato objetivo o consecuencia necesaria. Para el seguidor, por tanto, lo que centra su atención es realizar su tarea sin temor ni a la misma muerte.

La expresión *hasta el fin* indica la culminación de la constancia, que se opone a la inconstancia de los que no tienen raíz (4,17), de los que fallan en el momento de la dificultad o persecución por el mensaje.

La presencia del término "fin" (gr. *telos*) crea una serie de correspondencias con el contexto anterior. En 13,7 aparecía determinado, con artículo ("el fin") refiriéndose a la concepción judía de la salvación colectiva. Aquí, aparece (en griego) sin artículo, indicando que esta mención no remite a la anterior: se trata de un nuevo "fin", que no entraba en el horizonte de la pregunta inicial (13,4).

Si, para los discípulos, "el fin" significaba la salvación que sobrevendría en medio de la ruina de la nación israelita, este nuevo "fin" posee también el doble aspecto de ruina y salvación: es el momento de la persecución y de la muerte, el de la ruina aparente del discípulo, el que señala la salvación definitiva. La constancia en la entrega llevará al seguidor a su completa maduración, a la plenitud de vida para siempre.

Cambia, pues, el carácter del "fin", destinado no ya a Israel, sino a la humanidad entera. Los agentes de la proclamación son los seguidores de Jesús, entre ellos los discípulos. Éstos no llegarán a presenciar el "fin" de la humanidad como tal, pero llegan a un "fin" individual que, en su aspecto de salvación, se identifica con la vida más allá de la muerte. El "fin" colectivo resulta así la síntesis de los "fines" individuales, que se van realizando en la entrega personal y aparecen como la culminación de la vida y actividad de cada seguidor.

[799] Cf. Lagrange 340; Beasley-M., *A Commentary* 51s; Lambrecht, *Redaktion* 141; Gnilka II 224.

Visión de conjunto de la primera parte (vv. 5b-13)

Las dos unidades (I/A: vv. 5b-8; I/B: vv. 9-13) que forman la primera parte del discurso pueden compararse en cuanto a su temática. La primera unidad ha e xplicado que la ruina del templo no anuncia la restauración nacional ("el fin" según la concepción judía), sino el principio de una época de dolores que apuntan a un estado nuevo de la humanidad ("dolores de parto"). La segunda unidad ha expuesto cuáles han de ser la actividad y la actitud del discípulo en la época de los "dolores" hasta llegar a su "fin" individual o salvación.

Al aproximar las dos temáticas se encuentra otra más general que las integra a ambas y define la de toda la primera parte: falsa y verdadera salvación. Estos dos conceptos de salvación fueron expuestos en 8,35 ("quien quiera poner a salvo su vida", etc.), formulando de nuevo la oposición establecida por Jesús en su reproche a Pedro: "la idea de los hombres" / "la idea de Dios" (8,33). En efecto, integrando los temas principales de una y otra unidad, se tiene:

Los discípulos esperaban una salvación colectiva mediante una declarada intervención divina en el curso de los acontecimientos (cf. 13,4: "la señal"), es decir, mediante un Mesías nacionalista (cf. 13,6: "Yo soy"). La salvación sería, por tanto, independiente de la libertad y de la disposición de los individuos. Nueva situación, no hombres nuevos.

Jesús invalida ese presupuesto. La salvación no se efectúa de manera prodigiosa o repentina, es un proceso que se va realizando (13,8: "el principio de los dolores"). No hay, pues, intervención milagrosa de Dios en la historia ni violencia que él apoye. Habrá un "fin" o salvación, pero no limitado a la nación judía, sino extendido a la humanidad entera.

Ahora bien, la salvación no se instaura repentinamente y de modo colectivo; cada individuo ha de alcanzar su propia plenitud o "fin" mediante su constancia y la coherencia de su vida con el mensaje y su propagación, dispuesto, en el caso extremo, incluso a afrontar la muerte. En otras palabras: la salvación individual se alcanza contribuyendo a la salvación universal y como parte de ella.

La plenitud personal no coincide, por tanto, con la de la humanidad como tal, ni necesita esperarla. El "tempo" individual

es más acelerado que el del género humano en su conjunto. El hombre se hace contribuyendo a hacer la historia, pero no le da término ni tampoco verá el final. Lo importante es darle impulso, continuando la obra de Jesús. El "fin" universal engloba a los individuales y se va realizando mediante ellos. La difusión de la buena noticia irá construyendo la nueva humanidad.

SEGUNDA PARTE DEL DISCURSO
(13,14-27)

La segunda parte del discurso comprende dos unidades netamente distintas: II/A: El desastre de la nación (vv. 14-23) y II/B: La llegada del Hijo del hombre (vv. 24-27). La distinción está marcada, en primer lugar, por el fin de la predicción del desastre (v. 23: "os lo he predicho todo"), que termina la primera unidad; en segundo lugar, por la determinación temporal "después de aquella angustia" (v. 24a), que abre la segunda unidad, distinguiendo un período histórico distinto.

La conexión de las dos unidades se hace patente por la repetición de las construcciones temporales:

II/A a 14a: "cuando veáis..."
  b 14b: "entonces..."
  b_1 21a: "y entonces..."
II/B a' 24b: "se oscurecerá..."
  b' 26a: "y entonces..."
  b_1' 27a: "y entonces...".

También otros elementos son comunes a las dos unidades: 1) la mención de "los elegidos" (II/A: v. 20b.22b; II/B: v. 27a); 2) la de "aquellos días" (II/A: vv. 17.19.20a.20b; II/B: v. 24a); 3) la de "la angustia" (II/A: v. 19; II/B: v. 24a).

II/A. PRIMERA UNIDAD (13,14-23)

En esta unidad responde Jesús a la pregunta sobre la señal (13,4). Como lo había predicho mientras se alejaba del templo (13,1-2), la destrucción será total. Al no haber "fin" inmediato (13,7), no habrá señal que lo anuncie.

Esta destrucción sin remedio está indicada por las frases inicial (v. 14: "Cuando veáis"), media (v. 19: la angustia) y final (v. 23: "os lo he predicho todo"). Lo único que verán los discípulos será la invasión de Palestina, que no anunciará salvación, sino ruina total. La única perspectiva es la destrucción: no habrá intervención divina en favor de la

nación judía como tal ni de sus instituciones, aunque sí en favor de "los elegidos". Esto confirma que la causa del desastre es la infidelidad de los dirigentes y del pueblo.

Mc 13,14-23: *El desastre de la nación. No habrá señal salvadora*

(Mt 24,25-28; Lc 21,20-24)

[14]Cuando veáis que el execrable devastador ha puesto el pie donde no tiene que hacerlo –téngalo presente el lector–,

entonces, los que estén en Judea huyan a los montes, [15]el que esté en la azotea no baje para entrar y coger algo de su casa, [16]y el que esté en el campo no vuelva atrás para coger su manto.

[17]¡Pobres las que estén encinta o criando en aquellos días! [18]Pedid que no suceda en invierno. [19]Porque aquellos días serán una angustia tal como no la ha habido desde el principio de la humanidad que Dios creó hasta ahora, ni la habrá nunca más. [20]Y si el Señor no hubiese acortado esos días, no sobreviviría ningún mortal, pero por los elegidos que él eligió ha acortado esos días.

[21]Y entonces, si alguien os dice: «Mira, aquí está el Mesías. Míralo allí», no lo creáis; [22]porque surgirán mesías falsos y profetas falsos y ofrecerán señales y prodigios que desviarían, si fuera posible, a los elegidos.

[23]¡Y vosotros, cuidado!, os lo he predicho todo.

NOTAS FILOLÓGICAS

14 *Cuando veáis*, gr. *hotan de idête*, remite a la pregunta inicial sobre la señal (13,4: *ti to sêmeion hotan mellê tauta synteleisthai panta*) y al estruendo de batallas (13,7: *hotan de akoousête polemous*); aor. incoativo; cf. 13,7: *akousête*.

el execrable devastador, gr. *to bdelygma tês erêmôseôs*, cf. Dn 9,27; 11,31; 12,1; 1Mac 1,54; 6,7. Según el uso de los LXX, *bdelygma* representa la reacción subjetiva de "repugnancia/asco" ante lo "sucio / impuro / inmundo"; aplicado a ritos religiosos o a personas, connota el paganismo / los paganos; tratándose en v. 14b de un sujeto personal (*hestêkota*, masculino), denota

un individuo o colectividad pagana; cf. Mateos, *Marcos 13* § 371. *erêmôsis*, "devastación", denota una acción o actividad y su efecto o resultado.

ha puesto el pie, gr. ***hestêkota***, "está de pie", masculino, concordancia *ad sensum* con el neutro ***to bdelygma***. Blass § 134$_6$; Moulton-Turner III 312.

donde, gr. ***hopou***, 2,4; 4,5.15; 5,40; 6,10.55.56; 9,18.48; 13,14; 14,9.14; 16,6.

no tiene que hacerlo, gr. ***ou dei***, único caso en que ***dei*** va precedido de negación; para el sentido antecedente o consecuente de la necesidad expresada por ***dei***, vse. 13,7.

téngalo presente el lector, gr. ***ho anaginôskôn noeitô***, nota del autor (cf. 7,19) en forma de paréntesis, Blass § 465,2; ***noeitô***, imperat. pres. de ***noeô***, con aspecto durativo, "pensar, considerar, tener presente, tener en cuenta"; cod. D añade ***ti anaginôskei***.

entonces, gr. ***tote***, correlato de ***hotan*** (v. 14a).

en Judea, gr. ***en tê Ioudaia: hê Ioudaia*** aparece cuatro veces en Mc: en 1,5, uso adjetival, "todo el país judío"; en 3,7; 10,1; 13,14, uso sustantival, "Judea" (la región del sur), donde se encuentra Jerusalén.

huyan, gr. ***pheugetôsan; pheugô***, 5,14; 13,14; 14,50.52; 16,8.

a los montes, gr. ***eis ta orê*** (en plural, sólo en 5,5, país de los gerasenos, y aquí), cf. Gn 19,17: ***eis to oros***.

15 ***el que esté en la azotea***, gr. ***ho epi tou dômatos; dôma***, tejado plano, usado como terraza.

no baje para entrar, gr. ***mê katabatô mêde eiselthatô*** (lit.: "no baje ni entre"), cf. Lagrange 341, ***mêde = kai*** consecutivo.

16 *y el que esté en el campo*, gr. *ho eis ton agron*, "el que esté [trabajando] en el campo"; *eis*, construcción pregnante (cf. 13,3.9), equivalente a "el que haya ido al campo y esté en él", como opuesto a la ciudad o pueblo; Zerwick 99; Blass § 203$_4$.

no vuelva atrás, gr. *mê epistrepsatô eis ta opisô*, cf. Gn 19,17; adverbio con artículo, Robertson 547.645.

17 *¡Pobres...*, gr. *ouai*, que aquí expresa dolor o compasión; la traducción "ay de" expresaría más bien amenaza; cf. Sof 2,5; Miq 7,1; Jr 4,13; 10,19; 13,27.

las que estén encinta o criando, gr. *tais en gastri ekhousais kai tais thêlazousais*; cod. D: *thêlazomenai*, cf. Lagrange 342; Taylor 619.

en aquellos días, gr. ***en ekeinais tais hêmerais:*** en los profetas, la fórmula se encuentra ordinariamente en singular, ***he hêmera ekeinê***, Zac 12-14; Is caps. 2, 7, 10, 19, 22, 27, 30; Ez 38. La expresión plural es rara: Jl 3,2; 4,1; Zac 6,8.26; Jr 3,17.18; 5,8; 27/59,4.20; 38/31,29.33; cf. Ez 38,17; Dn 10,2.

18 ***Pedid***, gr. ***proseukhesthe***, cf 1,35; 6,46; 11,24.25; 12,40; 14,32.35. 38.39.

en invierno, gr. ***kheimonos*** (sólo aquí en Mc), genit. de tiempo dentro del cual algo sucede, Blass § 16,2; Moulton-Turner III 235.

19 ***aquellos días***, gr. ***hai hêmerai ekeinai***, cf. vv. 17.24.

una angustia, gr. *thlipsis* (sólo en 4,17 y 13,19.24); con el significado de invasión, Dt 28,49-53. Según Busch, *Zum Verständnis* 19, se usa ya en los LXX con el doble significado de "ataque" y "dolor"; el cod D pone todo el período en plural: *thlipseis hoiai ouk egenonto, etc.*

tal, gr. *hoia* (cf. 9,3), antecedente pleonástico de *toiautê*, Robertson 722.

no [la] ha habido, gr. *ou gegonen*, pf. por aor. (*egeneto*), Blass § 343,1; Moulton-Turner III 70.

como, gr. *toiautê* (cf. 4,33), en posición final refuerza *hoia*, semitismo, cf. Robertson 710; Taylor 619; Blass § 297,1; Moulton-Turner III 46.

desde el principio de la humanidad, gr. *ap' arkhês ktiseôs; ktisis*, "la creación", "lo creado", puede denotar el universo, cielo y tierra, o bien la humanidad. En Mc y en muchos otros pasajes del NT tiene el segundo sentido. Así lo muestra el texto de Mc 10,6, donde el principio de la creación se identifica con el del hombre y la mujer. También aquí, por tratarse de un dolor humano.

que Dios creó, gr. *hên ektisen ho Theos; ktizô* (sólo aquí en Mc).

hasta ahora, gr. *heôs tou nyn; nyn*, "ahora", es un adverbio, usado aquí con el artículo como si fuera un nombre: "el presente", Robertson 547.

ni la habrá nunca más, gr. *kai ou mê genêtai*; "nunca más" traduce la fuerza de la doble negación *ou mê*.

20 ***el Señor***, gr. *Kyrios*, sin artículo (LXX, traducción de Yahvé), se usa en el NT solamente en citas o frases del AT o cuando se imita el estilo de los LXX, cf. Swete 308; Lagrange 343.

no hubiese acortado, gr. *mê ekolobôsen; koloboô*, "amputar", "cercenar", "truncar", "cortar"; en LXX sólo en 2Re/2Sm 4,12, de una mutilación corporal.

esos días, gr. *tas hêmeras*, artículo anafórico; cod. D añade *dia tous eklektous autou*.

no sobreviviría, gr. *ouk an esothê*, "no saldría con vida", único ejemplo en Mc de *an* con modo condicional, cf. Perrot, *Essai* 168.

ningún mortal, gr. *pasa sarx*, lit. "toda carne", "todo hombre mortal". La expresión *ou... pasa sarx* corresponde al hebreo *lô kol basar*, cf. Blass § 302,1; Tov, «Three Dimensions» 543s; Robertson 752.

por los elegidos que él eligió, gr. *dia tous eklektous hous exelexato; eklegomai* (sólo aquí en Mc); paralelo formal con v. 19: ... *ktiseôs hên ektisen ho Theos*.

Lagrange 343 y Taylor 619 notan el marcado color semítico del v. 20.

21 ***Y entonces***, gr. *kai tote*, correlato de *hotan* (v. 14a)

Mira, gr. *ide*, cf. 13,1.

22 ***el Mesías***, gr. *ho Khristos*, articulado, cf. 8,29.

mesías falsos, gr. *pseudokhristoi* (sólo aquí en Mc); cod. D omit.

profetas falsos, gr. *pseudoprophêtai* (sólo aquí en Mc), cf. Jr 6,13; 33,13, etc.

ofrecerán señales, gr. *dôsousin sêmeia* (cf. 8,11.12; 13,4); como conativo, *didômi* puede significar "ofrecer", y, en consecuencia, "prometer, anunciar";

cf. Dt 13,2: "si surge en ti un profeta... y te ofrece/promete (*dô soi*) una señal o un portento (*sêmeion ê teras*)"; la posible realización se menciona a continuación, en v. 3: *kai elthê to sêmeion...*

prodigios, gr. *terata* (sólo aquí en Mc).

que desviarían, gr. *pros to apoplanan*, "para extraviar", mejor el sentido consecutivo que el final, cf. Mateos, *Marcos 13* § 416; Robertson 1075; Blass § 402_5; Moulton-Turner III 144.

si fuera posible, gr. *ei dynaton*, cf. 14,35.

23 *vosotros*, gr. *hymeis*, enfático.

cuidado, gr. *blepete*, cf. 13,5.9.

os lo he predicho, gr. *proeirêka hymin* (sólo aquí en Mc); cod. D antepone *idou*.

todo, gr. *panta*, que remite a 13,4: *tauta... panta*

CONTENIDO Y DIVISIÓN

En su pregunta inicial (13,4), los discípulos daban como cierta la aparición de una señal que, en el último momento, salvaría a la nación judía de la destrucción. Jesús niega este supuesto: el desastre será total; a la primera noticia de la invasión, deberán huir de Judea, sin dejarse engañar por promesas de mesías salvadores.

El elemento de la pregunta inicial: "cuando esto esté para tocar todo a su fin" (13,4), encuentra en la primera unidad de esta parte, además del paralelo semántico "cuando veáis" (v. 14a), dos términos temporales correlativos (vv. 14b.21: "entonces", "y entonces").

La estructura de la unidad es la siguiente: entre la frase introductoria (v. 14a) y el colofón (v. 23), se intercalan dos exhortaciones (vv. 14b-16.21-22) que enmarcan el centro de la unidad (vv. 17-20).

Puede establecerse esta división:

13,14a: Frase introductoria: circunstancia futura.
13,14b-16: Primera exhortación: la huida.
13,17-20: Centro: La gran angustia.
13,21-22: Segunda exhortación: no creer a falsos mesías.
13,23: Colofón. Aviso a los discípulos.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. *El execrable devastador* (v. 14a), expresión que se encuentra en Dn 9,27; 11,31; 12,11; 1Mac 1,54.

2. *Donde no tiene que hacerlo* (v. 14a) indica que el hecho es contrario al plan de Dios.

3. *Téngalo presente el lector* (v. 14a): el evangelista se dirige a cristianos del futuro.

4. *Huyan a los montes* (v. 14b), como los profetas exhortaban a huir de Babilonia (cf. Lectura).

5. *No vuelva atrás* (v. 16) recuerda Gn 19,17, donde se prohibe a Lot volver la vista atrás.
6. *Aquellos días* (v. 17), todo el período de la conquista y devastación del país judío, equivalente del "principio de los dolores" (13,8).
7. *Una angustia tal* (v. 19), alusión a Dn 12,1.
8. *Los elegidos* (v. 20) representan a los israelitas fieles a la alianza (cf. Sal 105/104,43; 89/88,4).
9. Los *profetas falsos* (v. 22) aluden a Jr 6,13; 33,13, etc.
10. *Ofrecerán señales y prodigios* (v. 22), alusión a Dt 13,2 y a los prodigios del éxodo de Egipto (cf. Dt 6,21s; 7,19; 11,3).

LECTURA

Circunstancia futura

14a «*Cuando veáis que el execrable devastador ha puesto el pie donde no tiene que hacerlo –téngalo presente el lector–*», ...

La frase introductoria anuncia un hecho futuro: la presencia del *execrable devastador* (cf. Dn 9,27; 11,31; 12,11; 1Mac 1,54), que podrá ser vista por los destinatarios del discurso (*veáis*). El hecho sucederá en un momento indeterminado durante la vida mortal de los miembros del grupo de discípulos.

Lo que va a ser objeto de visión son los sucesos anunciados en la primera parte (13,7a), que concernían a la inminencia de la destrucción. Vuelve, pues, el tema de la invasión militar de Palestina por parte del ejército romano[800].

El objeto de la visión está descrito con tres rasgos: a) un agente: *el execrable devastador*; 2) su posición: *ha puesto el pie*; 3) una valoración negativa de que ocupe ese lugar: *donde no tiene que hacerlo*.

Execrable denota la reacción subjetiva ante lo "impuro, inmundo", y en el AT se refiere específicamente a los ídolos y ritos idolátricos (Dt 7,25s; 12,31; 13,15, etc.) y, más en general, a los paganos sin Ley (3Mac 6,9)[801].

Devastador indica la actividad del sujeto y anuncia su resultado, es decir, describe su programa de accción. "Devastar"

[800] Otras invasiones: Jr 4,7; 7,1-10.34; 22,5; 32/25,18.
[801] Cf. Dupont, «La ruine» 235.

(en gr., derivado de *erêmos,* "desierto") equivale a suprimir la población o sociedad existente en un lugar. Donde había condiciones para la vida social, dejará de haberlas. Incluye el uso de la "violencia".

La devastación corresponde, como resultado, a lo predicho por Jesús acerca de los edificios del templo (13,2); como proceso, a "las batallas", antes mencionadas (13,7). El devastador corresponde a la nación que insurge contra la nación judía (13,8). Designa, pues, a un sujeto personal (*ha puesto el pie*, en gr., masculino), pagano, individual o colectivo, cuyo programa consiste en destruir la vida social de la nación judía y que está capacitado para llevarlo a cabo[802]. Representa, pues, al ejército romano o a su jefe (pagano = impuro)[803], que invade y asola la tierra de Palestina[804].

El ejército romano se ha situado en un lugar *donde no tenía que hacerlo*. Como se ha explicado ya, "tener que" denota necesidad (13,7), que puede ser antecedente o consecuente, según responda al plan de Dios o bien se deba inevitablemente a la oposición a él por parte de los hombres. En este caso, el evangelista lo expresa en modo negativo: *no tenía que hacerlo*. Dado que Mc ha afirmado antes la necesidad de los sucesos, consecuencia de la infidelidad del pueblo judío (13,7), lo que ahora excluye es la necesidad antecedente: la invasión no es parte del designio divino.

Interpreta así Mc la frase de 12,9, en la parábola de la viña: "Irá a acabar con esos labradores", que, según el estilo profético, atribuye a la acción de Dios las consecuencias o efectos de las malas opciones del hombre. En la parábola, la lógica narra-

[802] Sin tener en cuenta el sentido salvífico de la señal por la que preguntaban los discípulos (13,4), muchos autores identifican el *bdelygma* con aquella señal; cf. Lagrange 340; Lambrecht, *Redaktion* 147s; Grundmann 266; Winandy, «Le Logion» 67; Dupont, «La ruine» 224; Brandenburger, *Markus 13* 93.

[803] Además de en los pasajes citados de Dn y 1Mac, el término *erêmôsis*, "devastación", se encuentra en Jr 4,7: inminente devastación de la tierra de Israel por obra de un ejército procedente del norte; cf. 7,10.34; 22,5; 32/25,18; Pesch, *Naherwartungen* 143.

[804] Así Crisóstomo; cf. Beasley-M., *A Commentary* 69; Winandy, «Le Logion» 67; Grayston, «The Study» 374. Poniendo en paralelo el texto de Mc con una interpretación de 2Tes, muchos autores, de un modo u otro, ven en "el execrable devastador" la figura del Anticristo; Busch, *Zum Verständnis* 93, atribuye esta opinión a un concordismo con 2Tes 2,4. En el mismo sentido, Beasley-M. *A Commentary* 68; Lambrecht, *Redaktion* 152, nota 1; Pesch, *Naherwartungen* 140; Brandenburger, *Markus 13* 81s; cf. Mateos, *Marcos 13* nota 409.

tiva forzaba a adoptar ese estilo. Aquí, en cambio, se muestra que, por haber rechazado el programa divino de salvación, la nación judía ha provocado consecuencias históricas que Dios habría querido evitar. La invasión de esta tierra, destinada por Dios a Israel[805], no será un castigo divino, pues no concuerda con el plan de Dios (*donde no tiene que hacerlo*); al contrario, el inciso insinúa el pesar de Dios por lo que sucede; será consecuencia histórica de una actitud y conducta. Ésta se formula teológicamente como infidelidad a Dios; antropológicamente, como injusticia con el hombre (cf. Is 5,7; Jn 7,9s; Mc 12,1-9). La injusticia era practicada y estaba legitimada por la institución religiosa (11,17: "cueva de bandidos"). El ansia de poder y la violencia interna del sistema se proyectaban hacia fuera como un nacionalismo orgulloso y violento, deseoso de afirmar su superioridad. Esto suscita en la potencia dominante una reacción paralela de violencia. Es esta dialéctica histórica la que los lleva al desastre.

Mc intercala un aviso al lector (*téngalo presente el lector*)[806], es decir, a todos aquellos que lleguen a conocer su escrito antes que se cumpla la predicción; quiere mantener viva su atención a los sucesos, para que, cuando empiecen a producirse, actúen sin tardar. El que recibe esta información ha de tener en su mente el anuncio para, en cuanto le llegue noticia de ese acontecimiento, saber interpretarlo y poner en práctica las instrucciones.

Puede sorprender la designación "el lector". Con ella, el evangelista no se dirige a los discípulos que escuchan a Jesús, sino a un círculo tan amplio como el de los que puedan llegar a conocer su escrito antes que la predicción se cumpla. Éstos no

[805] Cf. Swete: "Toda Palestina, pero especialmente Jerusalén, era para un judío suelo sagrado, donde los gentiles no tenían derecho a estar" (citado por Lambrecht, *Redaktion* 354). La tierra que va a ser conquistada y asolada fue el don que Dios prometió a Abrahán para su descendencia (Gn 12,7; 13,15.17; 15,7.18-21; Dt 30,15-18; 31,20s), de la que expulsó a los paganos para darla a Israel (Éx 34,24; Nm 33.53; Dt 7,1, etc.). La protesta expresada por la frase "donde no tiene que hacerlo" se corresponde con la del salmista: "Dios mío, los paganos han invadido tu heredad, han profanado tu santo templo, han reducido Jerusalén a ruinas" (Sal 79/78,1).

[806] No hay que interpretar "lector" en sentido restrictivo, como el que ejecuta una lectura pública, la más frecuente en aquella época: el uso del término "el que oye / el oyente" habría creado un equívoco en el texto; las palabras habrían podido interpretarse como atribuidas a Jesús mismo y dirigidas al grupo de los cuatro/Once; cf. Lagrange 342; Pesch, *Naherwartungen* 144; Lambrecht, *Redaktion* 354.

pertenecen a la generación de los discípulos de la primera hora, sino a la de la comunidad de Mc y a la de un tiempo posterior.

Primera exhortación: la huida

14b-16 ... *«entonces, los que estén en Judea huyan a los montes, el que esté en la azotea no baje para entrar y coger algo de su casa, y el que esté en el campo no vuelva atrás para coger su manto»*.

La primera exhortación urge a que, en cuanto se perciba la presencia del devastador, se huya sin demora de Judea, porque no hay esperanza de salvación para Jerusalén. Es la única reacción apropiada para el momento de la invasión.

El desplazamiento precipitado propio de la huida corresponde al inminente peligro de la invasión y a su carácter irresistible, simbolizado antes por los "terremotos" (13,8).

La huida significa renunciar a toda resistencia, reconocer la inevitabilidad de la ruina. El hecho de que puedan huir indica que no ha comenzado aún el cerco de la capital. La exhortación a la fuga implica que los seguidores de Jesús no son responsables de la calamidad y no tienen por qué ser sus víctimas.

Sólo *los que estén en Judea* deben huir. Esto significa que el ejército invasor va camino de Judea, provincia donde se encontraba Jerusalén. La exhortación de Jesús se dirige a cualquiera de sus seguidores que esté en Judea, pertenezca o no al círculo de discípulos. El paso a la tercera persona (*los que estén, el que esté*) muestra, por una parte, que en tiempo del evangelista existían comunidades fuera de Judea y que éstas no corrían peligro.

La exhortación a abandonar Judea y, con ella, Jerusalén, contrasta con las que se encuentran en los textos proféticos, en los que Judá y Jerusalén aparecen como el refugio de los fugitivos que huyen del agresor. (cf. Is 16,1-5; Jr 4,5s; Zac 2,8-11). En cambio, en este pasaje de Mc, la exhortación a la huida recuerda las que hacían los profetas a salir de Babilonia, ante la inminente ruina de su imperio (Is 48,20; Jr 51,6.45). Judea y Jerusalén no ofrecen ahora ninguna protección; hay que huir de ellas, porque les llega la ruina, como en otro tiempo a las grandes metrópolis paganas y opresoras del pueblo escogido.

El texto parece aludir también a Gn 19,17 (LXX), pasaje donde los ángeles exhortan a Lot a ponerse a salvo de la ruina que amenaza a Sodoma y Gomorra: "no vuelvas la vista atrás ... ponte a salvo en el monte". De hecho, dos términos coinciden con los de Mc: "atrás" (gr. *eis ta opisô*) y "el monte/los montes", y hacen probable la alusión[807]. Para Mc, Jerusalén, además de opresora como Babilonia, es una ciudad impía y corrompida comparable a Sodoma y Gomorra (cf. Dt 29,21-24; 32,32; Is 1,10)[808]. Esta es la causa de su destrucción.

La frase *el que está en la azotea* connota la estancia en una ciudad o pueblo; *el que está en el campo* equivale en este pasaje a estar en el trabajo, fuera de un centro habitado. Cualquier dilación de la huida, aun mínima, podría ser fatal (*no baje, no vuelva atrás*). Lo único que hay que apresurarse a salvar es la vida misma. No se señala preocupación alguna por la suerte de otras personas: cada uno ha de atender a su propia salvación. Es otra manera de subrayar el peligro y la urgencia.

Entre esta exhortación y la siguiente (vv. 21-22) se coloca el centro de la unidad (vv. 17-20), que describe la ruina. La fórmula «en aquellos días / esos días» (v. 19) recorre el trozo, indicando un período de tiempo dentro del cual tendrá lugar, como su culminación, la destrucción del templo.

Centro: La gran angustia

17 *«¡Pobres las que estén encinta o criando en aquellos días!»*

Esta lamentación de Jesús (*¡Pobres!*) considera un período de tiempo que abarca toda la duración de *aquellos días*. Señala, por tanto, sucesos iterados dentro de ese período, el de la actividad del invasor/devastador, que será llamado "la angustia" (v. 19).

[807] Cf. Lagrange 341; Hartman, *Prophecy* 152s; Pesch II 293.

[808] Cf. Apoc 11,8: "la gran ciudad, llamada en lenguaje profético (gr. *pneumatikôs*) Sodoma o Egipto, donde también su Señor fue crucificado". Para el rechazo de la hipótesis de una fuga a Pella, cf. Neirynck, «Mark 13» 381-89; Gnilka II 226ss; Brandon, *Jesus and the Zealots* 60ss.

Mientras antes se recomendaba la huida a los seguidores de Jesús, ahora se fija la atención en los de fuera de ese círculo, en los miembros del pueblo judío[809].

Comienza así este párrafo central con una exclamación (*¡Pobres!*) que expresa la compasión de Jesús por las víctimas de ciertos hechos que acompañan a la invasión. Se corresponde este dolor con el "pesar" de Dios implícito en la cláusula "donde no tiene que hacerlo" (v. 14). La mencion de las mujeres encinta o criando se explica por la crueldad de los usos guerreros del tiempo; al destruir la vida que comienza se intenta aniquilar al pueblo conquistado (cf. 2Re 15,16; Os 14,1; Am 1,13; Sal 137,8s)[810].

La lamentación de Jesús indica su compasión/amor por las víctimas, cuyo dolor hace suyo. Jesús no es indiferente a la calamidad del pueblo judío, aunque no puede remediarla, pues lo que ocurre es efecto del rechazo pasado y presente de Israel a la oportunidad de salvación que él le propuso[811].

La lamentación está motivada por la suerte de los más débiles e indefensos; las mujeres representan las víctimas del pueblo que no combate. No hay lamentación por la nación como tal ni por sus instituciones o por el templo (destrucción inevitable). "El execrable devastador" intentará aniquilar al pueblo, destruyendo su futuro, tanto la promesa de vida ("encinta") como la vida incipiente ("criando"). Subraya Mc la intensidad del sufrimiento e implica que los judíos no podrán defender a sus mujeres y a sus hijos (derrota). Se confirma la urgencia de la huida.

18 *«Pedid que no suceda en invierno».*

Respecto a los discípulos, Jesús los exhorta a que se solidaricen con esas víctimas inocentes; pero no tomando parte en la resistencia armada, sino pidiendo a Dios que el desastre no se vea agravado por dificultades naturales que impidan escapar

[809] Gramaticalmente, el cambio está indicado por la partícula *de*, como lo estará en el v. 18.

[810] En Dt 2,34 y 3,6 se encuentra la praxis del exterminio total, incluidos mujeres y niños, practicado por los israelitas mismos en la conquista de la tierra prometida.

[811] Es de notar el contraste entre el sentimiento de Jesús y el manifestado en Dt 28,63: "Como gozó el Señor haciéndoos el bien, haciéndoos crecer, igual ha de gozar destruyéndoos y exterminándoos".

a los que podrían hacerlo. Tampoco para los judíos hay más solución que la huida, y los discípulos, con su oración, se constituyen en aliados de los que la emprenden.

Se concibe, por tanto, a Dios como deseoso de aliviar los sufrimientos del desastre. Se confirma la conclusión anterior de que la calamidad no entraba en el designio divino. Una muestra de solidaridad / amor puede abrir la posibilidad de salvación.

Cada paso adelante en el análisis de esta unidad confirma que la esperanza de los discípulos en una señal salvadora era completamente ilusoria. El recurso a Dios significa reconocer la propia impotencia. Al mismo tiempo, la oración por los que huyen interioriza en ellos la decisión de huir[812].

19 *«Porque aquellos días serán una angustia tal como no la ha habido desde el principio de la humanidad que Dios creó hasta ahora, ni la habrá nunca más».*

El dicho de Jesús es una predicción explícita (*serán*), en paralelo con la predicción inicial de la destrucción del templo (13,2), que expresaba el final de la "devastación" (v. 14).

La angustia es el sentimiento subjetivo provocado por la devastación. Denota aquí el sufrimiento de los habitantes de Judea y de la capital. Es la aflicción por la pérdida de todo, incluida la vida.

Hay una evidente alusión a Dn 12,1: "Será aquél el día de una aflicción cual no la ha habido desde que comenzaron a existir hasta el día aquel". Mc hace una relectura del profeta, pero con una extension hacia el futuro: *ni la habrá nunca más.*

El texto supone que han sido muchas las calamidades ocurridas desde que comenzó la humanidad (*desde el principio de la humanidad*) hasta el presente del texto (*hasta ahora*) y que no han de faltar en la historia sucesiva. Pero pondera la gravedad de ésta: el desastre no ha tenido ni tendrá nunca igual, se trata de una cima de destrucción; será una divisoria en la historia humana, la que marca "el principio de los dolores" (13,8).

Ahora bien, no basta el hecho de la devastación para explicar la gravedad única del acontecimiento. Muchos otros pueblos

[812] Cf. Lagrange 342; Lambrecht, *Redaktion* 168.

han sido arrasados, empezando por los que conquistó Israel al entrar en la tierra prometida[813]. Ha de haber una razón más profunda. De hecho, la angustia provocada por la devastación no concierne sólo a los bienes y la vida invididual; la ruina manifiesta que el pueblo elegido ha dejado de serlo (12,9: "acabará con esos labradores y dará la viña a otros")[814].

Es decir: la suprema gravedad de la angustia no se debe sólo a su crueldad, sino sobre todo al valor de lo que se destruye: a que una historia de salvación termina en la ruina; las promesas proféticas no van a cumplirse e Israel va a dejar de existir como nación. Se derrumba un pasado, una historia que habría debido ser una esperanza para la humanidad entera. Fracasa el plan de salvación universal que Dios pretendía realizar por medio de ese pueblo.

No es la primera vez en su historia que una gran aflicción afecta a Israel, pero en otras ocasiones iba acompañada de oráculos de salvación[815]. Ahora no se pronuncian tales oráculos ni se anuncia señal alguna que prometa el auxilio divino. Esto se debe a que la infidelidad de Israel ha sido definitiva (cf. 12,6-9, el asesinato del Hijo y su consecuencia). De esta gravedad suma y total se sigue su ruina. La historia, sin embargo, continuará.

Dos veces aparece en el discurso la palabra "principio": "el principio de la humanidad" (v. 19) y "el principio de los dolores" (13,8). Es decir, en paralelo con el principio de la humanidad va a haber otro, que dará comienzo a un nuevo período histórico y que se identifica con la calamidad máxima anunciada por la presencia del "execrable devastador". Si el primer "principio" denota la creación en cuanto inicio de la humanidad, el segundo, en paralelo con él, señala el principio de un mundo y hombre nuevos, cuya gestación está figurada por los "dolores de parto" y cuya culminación será el "parto" mismo. Mientras la aparición inicial del hombre se concebía como una acción divina puntual, la del hombre nuevo conlleva un proceso de duración indeterminada para llegar a ser realidad.

[813] Cf. Jos 8,24-26; 10,28ss; 11,12-14; Is 13; 21,1-10 (Babilonia); 17,1-6 (Damasco); 25,9-12 (Moab), etc.

[814] El tema del abandono del pueblo infiel por parte de Dios se expone repetidamente en el AT. Entre otros pasajes, cf. Dt 31,16s; 31,21; Jr 6,24; Ez 21,7s; Hab 3,16b LXX; Ez 5,8s; Dn 9,12 LXX.

[815] Cf. Is 14,1ss; 49,14ss; 61,4ss; 62; Jr 4,19-27; 29/36; 30/37; Ez 16,59ss, etc.

La expresión "el principio de la humanidad" lleva añadida una cláusula: "que Dios creó", que no se encuentra en el AT. Está en paralelo formal con la que aparecerá en el v. 20: "[los elegidos] que él eligió". La segunda muestra la fidelidad del Dios de Israel a sus elegidos; la primera, en paralelo con ella, la fidelidad de Dios al hombre, su criatura. Es decir, las calamidades del pasado y el desastre que se avecina no desmienten esa fidelidad / amor. Dios queda exento de toda responsabilidad; son los hombres los que, desatendiendo a su llamada, provocan el mal.

Nótese cómo Mc matiza las denominaciones divinas: el creador de la humanidad entera, es "Dios", nombre universal; el que elige a Israel es "[el] Señor (Yahvé)" (v. 20), el Dios de Israel. Dios es, pues, fiel al hombre al que dio existencia y vida y manifiesta su fidelidad oponiéndose a que se destruya; en particular, es fiel al pueblo que se eligió, según la alianza que hizo con él. Esa fidelidad va a manifestarse también en esta circunstancia extrema. La elección se hizo dentro del marco de la creación; la fidelidad a Israel es una expresión particular de la fidelidad al hombre.

20 *«Y si el Señor no hubiese acortado esos días, no sobreviviría ningún mortal, pero por los elegidos que él eligió ha acortado esos días».*

Habla Jesús de una acción divina futura cuya decisión está ya tomada (*si el Señor no hubiese acortado*); el *Señor* designa a Yahvé; *los elegidos* son los israelitas fieles a la alianza[816]. En la frase: *no sobreviviría ningún mortal*, se trata de la vida física, escapando de la calamidad[817] y se refiere a todos los que están bajo el espanto de la angustia.

Según el AT, "los elegidos" representan al pueblo de Israel[818] y son los destinatarios de la alianza[819]. El motivo de la elección

[816] Así lo indican los septuagintismos que se encuentran en el pasaje. Primero, el uso de *Kyrios*, sin artículo, traducción de "Yahvé" (cf. por ej. Gn 19,14-16); el uso de *sarx* para designar al hombre mortal; la construcción *ou... pasa*, para la negación de la totalidad; cf. Swete, *Mark* 308; Lagrange 343; Lambrecht, *Redaktion* 164; Gnilka II 230.

[817] Nótese la diferencia de sentido que presenta el verbo gr. *sôzô* en este pasaje y en 13,13, donde se trata de una salvación a través de la muerte. Son los dos sentidos que aparecen en 8,35.

[818] Cf. 1Cr 16,13; Sal 105/104,43: "su pueblo, sus elegidos"; 106/105,5: "tus elegidos, tu pueblo"; Sab 4,15; Is 42,1; 45,4; 43,20.

[819] Sal 89/88,4: "Sellé una alianza con mis elegidos".

es el amor[820]; Dios es fiel y mantiene su alianza con los que aman sus preceptos[821]. La fidelidad a la alianza tiene por efecto la larga vida[822], mientras se perece por no obedecer[823]. No se rechaza impunemente la salvación; quienes lo hacen se condenan a la ruina.

La fidelidad de Yahvé a la alianza se manifiesta impidiendo la muerte de sus fieles, "los elegidos", y, con ella, la destrucción del pueblo. La duración de la devastación y, correlativamente, de la angustia, no está, por tanto, solamente en manos de hombres. El desastre está provocado por la infidelidad de los dirigentes y del pueblo. Pero no por esto renuncia Yahvé a su compromiso: manifiesta su fidelidad a la alianza con los que se han mantenido en ella.

En este pasaje de Mc el antiguo pueblo está constituido por "los elegidos", los que se han mantenido fieles a la alianza, cuyo compendio eran los dos mandamientos recordados por Jesús en el templo, como respuesta a la pregunta de un letrado (12,29-31). Por amor a ellos acorta Yahvé los días del desastre, en virtud del compromiso contraído con la alianza. El verbo "acortar" (= "amputar", nota fil.) expresa una interrupción violenta. Esta figura quiere manifestar que para Yahvé resulta intolerable que sus fieles perezcan; se subraya así su fidelidad y amor. En medio de la tragedia, hay un intersticio de esperanza, que Mc expresa usando un lenguaje propio del AT (cf. Dt 4,40; 6,2.24, etc.).

En realidad, lo que señala el evangelista es la existencia de dos lógicas contrapuestas, la del mal y la injusticia con el ser humano (= infidelidad a Dios), que lleva al desastre, y la del bien y la justicia (= fidelidad a Dios), que afirma la vida y la favorece. Según este pasaje de Mc, la lógica del bien frena de algún modo a la del mal; es decir, gracias a que una parte del pueblo es fiel a Dios, en la inevitable ruina de la nación habrá menos víctimas humanas, el desastre será menos cruel.

En otras palabras, si toda la nación se dejara arrastrar por el fanatismo nacionalista y antirromano, el exterminio sería total; pero la presencia de algunos con sentido de humanidad, con-

[820] Cf. Dt 4,7; 7,7; 10,15.
[821] Cf. Dt 5,10; 7,9.
[822] Cf. Dt 4,40; 6,2.24; 8,1; 11,8s; 30,19s.
[823] Cf. Dt 8,20; Is 65,11-15.

trarios a exasperar la situación y llevarla al extremo, lo evitará. En una situación sin salida Dios desea que las consecuencias sean lo menos graves posible, y ese deseo de Dios se verá realizado en la medida en que haya gente a quien, por encima de las ideologías, les interese el bien y la vida de los seres humanos y afirme así su fidelidad a Dios; él se compromete a sostenerlos en su actitud.

Segunda exhortación: los falsos mesías

21-22 *«Y entonces, si alguien os dice: "Mira, aquí está el Mesías. Míralo allí", no lo creáis; porque surgirán mesías falsos y profetas falsos y ofrecerán señales y prodigios que desviarían, si fuera posible, a los elegidos».*

La segunda exhortación mira a la misma circunstancia que la primera, es decir, al momento en que se percibe la presencia del devastador. Su fundamento es igualmente la definitividad de la destrucción y la consiguiente ausencia de señal salvadora. Pero los destinatarios, ahora, son solamente los discípulos.

De hecho, Jesús les anuncia la posibilidad de que en aquel momento futuro oigan afirmar la presencia del Mesías. Esta denominación, con artículo, remite al Mesías cultural, al victorioso restaurador de Israel, segun la concepción de los letrados (12,35.37: "el hijo de David") y del pueblo (11,10: "el reinado de nuestro padre David")[824]. La presencia de este Mesías equivale a la de la señal: anunciaría la ayuda divina para dar la victoria a Israel contra el invasor. La existencia de varias figuras mesiánicas (*aquí, allí*) demostrará, por un lado la falsedad de la pretensión y, por otro, la intensa expectación e incerteza en que va a encontrarse el pueblo. En cualquier parte aparece un mesías y hay quienes se enrolan bajo su bandera. Los informadores suponen que todo judío responderá inmediatamente a la noticia.

La exhortación a los discípulos a no dar fe a las voces que corren sobre los mesías muestra que la ideología nacionalista

[824] Cf. entre los documentos de Qumrán el *Manual de la Guerra* I,5. 9ss.15; XVI,2; XVII, 9-7; XIX, 2-7. Fue también la formulación de Pedro en su declaración mesiánica (8,29).

está aún fuertemente arraigada en ellos y que tales anuncios encontrarían un eco en sus aspiraciones íntimas. Esto concuerda con el tenor de la pregunta inicial (13,4) y la exhortación a "no entusiasmarse" (13,7). Jesús pretende eliminar toda ilusión que, alimentando vanas esperanzas, pudiera impedir o retrasar la huida (vv. 14b-16).

Surgirán no sólo mesías, sino también profetas, pero unos y otros son calificados de "falsos" o "engañosos"; es decir, su pretensión no corresponde a la realidad[825]. Los impostores se presentan como la respuesta divina al peligro que amenaza al pueblo. Sin embargo, ni los mesías son liberadores enviados por Dios (su mera pluralidad demuestra su falsedad) ni los profetas proponen mensajes inspirados por Dios. El binomio "señales y prodigios" alude a los del Éxodo (cf. Mc 8,11s). Los falsos mesías prometen una liberación como la efectuada por Moisés[826], contando con el auxilio portentoso de Dios para derrotar al poderoso enemigo (cf. Dt 20,1-4).

En 13,6, dentro de la comunidad creyente, falsos profetas atribuían a Jesús el papel de mesías nacionalista. Ahora, en cambio, la tentación de los discípulos no se encarnaría en un Jesús falseado, sino en otros individuos que se arrogasen el papel de mesías. Según el texto, pues, el nacionalismo judío prevalece en los discípulos sobre la adhesión a Jesús[827]. Jesús los previene contra las falsas esperanzas de salvación, que podrían tentarlos y provocar su separación de él.

Tanto los *mesías falsos* como los *profetas falsos* se presentarán como la respuesta divina al peligro que amenaza a la nación (la señal salvadora). Los falsos profetas prometerán liberación y pretenderán legitimar a los falsos mesías. Pero todo eso será ilusorio; las prometidas señales y portentos en los que se expresaría la ayuda divina no se realizarán[828]. La mención de *profetas*

[825] Para un estudio detallado de la actitud del profeta, vse. Mateos, *Marcos 13* §§ 412-413 y las notas correspondientes.

[826] Cf. Strack-B. IV 799ss; Beasley-M. *A Commentary* 84; Le Déaut. *La Nuit Pascale* 279 y nota 43; Stiassny, «L' occultation» 187.

[827] Así lo demostrará Pedro en sus negaciones (14,54.66.72), renegando de Jesús cuando los acontecimientos le muestran que éste no encarna su idea de mesías nacionalista.

[828] La frase "ofrecerán señales y prodigios" alude a Dt 13,2, donde se aplica al profeta que anuncia o promete una señal induciendo a abandonar a Yahvé por otros dioses, cf. Mateos, *Marcos 13* nota 474.

falsos alude a los que en tiempo de Jeremías predecían la victoria sobre el invasor; Jeremías, en cambio, preconizaba la no resistencia como única posibilidad de salvación (Jr 33,7.8.11.16; 35,36).

El propósito de los impostores será ganar adeptos a su causa, es decir, persuadir a otros a alistarse en sus filas para combatir al invasor. En el caso de "los elegidos", sin embargo, fracasarán. La fidelidad a Dios llevará a éstos a la no resistencia, como en tiempo de Jeremías. Será, sin duda, el mensaje de este profeta, su denuncia de los sacerdotes y profetas falsos y su amenaza al templo y a la nación (caps. 7 y 33/26), la que les hará tomar esa actitud. Percibirán que la situación es análoga: como en tiempo de Jeremías, los falsos profetas engañan al pueblo y Dios no va a apoyar la causa de los impostores. Para ellos, los fieles, en cambio, la fidelidad divina los afianzará en su postura (*si fuera posible*); así otros comprenderán y la resistencia durará menos tiempo.

Se enfrentan las dos interpretaciones de la situación señaladas con ocasión de la predicción inicial (13,2): a) La de los falsos profetas, que coincide con la expresada por los discípulos en su pregunta (13,4), considera a Israel una nación injustamente oprimida, a la que Dios ha de liberar como en otro tiempo; el programa que nace de esa concepción es la resistencia armada. b) La de Jesús, para quien la extrema situación de los judíos es consecuencia de su infidelidad a la alianza, por lo que la ruina es inevitable. Israel no es tanto un pueblo oprimido cuanto una sociedad donde se practica la opresión y la injusticia en nombre de Dios mismo (Mc 11,15-17). Su liberación del dominio extranjero no es independiente de su fidelidad a Dios.

Colofón: Aviso a los discípulos

23 *«¡Y vosotros, cuidado!, os lo he predicho todo».*

La unidad termina con nuevo aviso de Jesús a los discípulos (*¡cuidado!*), que supone un posible peligro. Enlaza con las dos exhortaciones anteriores (14b: "entonces"; 21: "y entonces"), es decir, el peligro consiste en que no emprendan la huida o en que se dejen engañar por los impostores.

La última frase es trágica (*os lo he predicho todo*): la predicción ha sido completa, esto y nada más que esto es lo que va a suceder: no habrá señal salvadora, como ellos esperaban, solamente ruina. Pero el desastre no es un castigo divino; su causa es la infidelidad de Israel, que desencadena un proceso histórico irreversible.

II/B. SEGUNDA UNIDAD (13,24-27)

La partícula inicial (*ahora bien*, gr. *alla*), que indica cambio de tema, divide claramente esta unidad de la anterior. Queda, sin embargo, conectada con ella por la repetición de la fórmula "en aquellos días" (cf. 13,17) y por la mención de "la angustia" (cf. 13,19). Además, aparece en esta unidad una doble introducción temporal con "entonces" (gr. *tote*) (vv. 26.27) que la pone en paralelo formal con la precedente (13,14b.21).

La estructura de la unidad está claramente indicada por su temática. Se abre con una frase introductoria (v. 24a) que señala la época en que suceden los eventos de la unidad. A continuación se identifican dos escenas: la primera (vv. 24b-25), la conmoción cósmica; la segunda (vv. 26-27), la llegada y actividad del Hijo del hombre. La conexión temporal entre ambas (v. 26: "y entonces") indica simultaneidad o sucesión inmediata de la llegada del Hijo del hombre respecto a los fenómenos celestes enumerados antes.

Mc 13,24-27: *Proceso liberador en la historia*
(Mt 24,29-31; Lc 21,25-28)

[24]Ahora bien, en aquellos días, después de aquella angustia, el sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor,

[25]las estrellas irán cayendo del cielo y las fuerzas que están en los cielos vacilarán,

[26]y entonces verán llegar al Hijo del hombre entre nubes, con gran fuerza y gloria,

[27]y entonces enviará a los ángeles y reunirá a sus elegidos de los cuatro vientos, del confín de la tierra al confín del cielo.

NOTAS FILOLÓGICAS

24 *Ahora bien*, gr. *alla*, que indica cambio de tema, *DGENT* 344-345.
en aquellos días, gr. *en ekeinais tais hêmerais*, cf. 1,9; 8,1.
después de aquella angustia, gr. *meta tên thlipsin ekeinên*, cf. 13,19.

se oscurecerá, gr. *skotisthêsetai* (sólo aquí en Mc).
resplandor, gr. *pheggos* (sólo aquí en Mc).

25 *las estrellas*, gr. *hoi asteres* (sólo aquí en Mc); cod. D añade *hoi en tô ouranô*.
irán cayendo, gr. *esontai... piptontes*, forma perifrástica con sentido iterativo; Blass § 353_{10}; Robertson 353. 375. 889; Moulton-Turner III 89; cf. 13,13: *esesthe misoumenoi; v.l. ekpiptontes*.
del cielo, gr. *ek tou ouranou*, sing. articulado: "el firmamento"; Moulton-Turner III 25; cod D omit.
las fuerzas, gr. *hai dynameis* (plural); por paralelismo hebreo, pueden ser sinónimos de "las estrellas".
que están en los cielos, gr. *hai en tois ouranois*, en paralelo con 11,25: *[ho pater hymôn] ho en tois ouranois; hoi ouranoi* (plural articulado) la morada divina, cf. Mateos, *Marcos 13* § 437; Blass § 141_4.
vacilarán, gr. *saleuthêsontai* (sólo aquí en Mc), lit.: "serán sacudidas".

26 *y entonces*, gr. *kai tote*, cf. 13,14b.21.27.
verán, gr. *opsontai*, fut. medio de *horaô*; cf. 14,62: *opsesthe*, "veréis".
al Hijo del hombre, gr. *ton hyion tou anthrôpou*, cf. 8,38.
entre nubes, gr. *en nephelais*, cf. 14,62; en el AT, la presencia de Dios se manifestaba en una nube (Éx 34,5; Lv 16,2; Nm 11,25).
gran, gr. *pollês*; este adjetivo, intercalado en el texto entre los dos sustantivos, afecta a los dos.
fuerza, gr. *dynamei* (singular), cf. 5,40; 12,24; 14,62.
gloria, gr. *doxê*, cf. 8,38; 10,37.

27 *y entonces*, gr. *kai tote*, cf. v. 26.
enviará, gr. *apostelei*; referido a los discípulos, cf. 6,7; 11,1; 14,13.
a los ángeles, gr. *tous aggelous*, cf. 1,2.13; 8,38; 12,25; 13,27.32.
reunirá, gr. *episynaxei* (*episynagô*, contradistinto del simple *synagô*): referido a la reunión de pueblos paganos: Miq 4,11; Hab 2,5; Zac 12,3; 14,2; Dn 3,2.
sus elegidos, gr. *tous eklektous autou*; el posesivo es objeto de discusión, pero es necesario para distinguir a estos elegidos de los judíos fieles de la época anterior (13,20).
de los cuatro vientos, gr. *ek tôn tessarôn anemôn*, "de los cuatro puntos cardinales", cf. 1Cr 9,24.
del confín de la tierra al confín del cielo, gr. *ap' akrou gês heôs akrou ouranou*, combinación de dos frases comunes en el AT: "de un confín al otro de la tierra" (Dt 13,8; Jr 12,12) y "de un confín al otro del cielo" (Dt 4,32; 30,4; Sal 18/19,7); *akros* no aparece como adjetivo en el NT, Robertson 775.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

El proceso liberador comenzado con la ruina de Jerusalén se continuará en la historia. La predicación del mensaje irá desacreditando los sistemas

religiosos paganos que legitiman y divinizan a los poderes opresores. Cada caída de un sistema opresor significará un triunfo de lo humano sobre lo inhumano. Esa es la línea de la historia.

Pueden distinguirse estos momentos:

13,24a: La nueva época.
13,24b-25: La conmoción cósmica.
13,26-27: Llegada y actividad del Hijo del hombre.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. *En aquellos días* (v. 24), cf. 13,19.
2. *Aquella angustia* (v. 24), alusión a 13,19.
3. *El sol y la luna* (v. 24) eran considerados dioses por los pueblos paganos, cf. Dt 4,19s LXX.
4. El oscurecimiento de los astros (v. 24) era imagen frecuente en los profetas para ponderar calamidades que ocurrían en la tierra; cf. Is 13,9ss, etc.
5. *Las estrellas del cielo* (v. 25) podían ser figura, en el AT, de reyes o príncipes; cf. Is 14,12-14, etc.
6. *Irán cayendo* (v. 25) forma perifrástica que indica sucesos iterados.
7. *Las fuerzas* (en plural) *que están en los cielos* (v. 25), en oposición a "vuestro Padre que está en los cielos" (11,25).
8. *Verán llegar* (v. 26), cf. 14,62.
9. *Al Hijo del hombre* (v. 26), cf. 8,38; 14,62.
10. *Fuerza* (v. 26), en singular, cf. 5,30 (de Jesús); 12,24 (de Dios que resucita a los muertos); 14,62 (denominación divina).
11. *Gloria* (v. 26), dignidad real (10,37; cf. 8,38).
10. *Enviará* (v. 27), como Jesús enviaba a sus discípulos (3,14; 6,7; 11,1; 14,13).
11. *Ángeles* (v. 27), en Mc, identificados con hombres (cf. 1,2: "mensajero"; 1,13; 8,38; 12,25; 13,27.32).
12. *Reunir* (v. 27) traduce el gr. *episynagô*, que los profetas aplican a los paganos, cf. Miq 4,11; Hab 2,1, etc.
13. *Confín de la tierra... del cielo* (v. 27) combinación de dos frases del Deuteronomio (13,8 y 30,4).

LECTURA

La nueva época

24a *«Ahora bien, en aquellos días, después de aquella angustia»,*

La frase que abre la unidad contiene una doble indicación temporal, con la que establece al mismo tiempo la homoge-

neidad y la distinción entre este período de tiempo y el de la angustia precedente. La homogeneidad se indica con la expresión "en aquellos días", común a esta unidad y a la anterior (cf. 13,17), que coloca a ambas en un período histórico de la misma calidad. La distinción está señalada por la adición: *después de aquella angustia;* aun perteneciendo al mismo período que la angustia que precede, el tiempo en que se sitúa este pasaje es posterior a ella.

Es decir: el discurso se pronuncia antes de la destrucción de Jerusalén. En la perspectiva de futuro, dentro de la época llamada *en aquellos días* se distinguen dos etapas: la primera, la gran angustia, la ruina del templo y de la nación judía, el principio de los dolores, que ha quedado cerrada por el "acortamiento" de los días (13,20); la segunda comenzará después de aquélla, y en ella seguirán existiendo los dolores de parto, o sea, sucederán otras "angustias" (13,19), aunque de menor gravedad que la del pueblo judío.

Si la gran "angustia" va a consistir sobre todo en la caída y desaparición de la institución judía, que Mc describe como opresora del pueblo (11,15-17), el carácter de homogeneidad con ella que presenta el tiempo sucesivo hace pensar que también las angustias o dolores que en él sucedan llevarán consigo la caída de instituciones opresoras, pero en pueblos distintos del judío.

En resumen: Dentro del mismo período, la frase introductoria marca una nueva época, con las mismas características que el tiempo de "la angustia" (*en aquellos días*, cf. 13,17.18), pero que no se identifica con ella (*después de aquella angustia*). Continúan "los dolores" del parto (13,7) de la humanidad nueva, el proceso liberador en la historia iniciado con la caída de Jerusalén. El entero período histórico está orientado hacia el "parto" o "fin", por lo que puede llamarse escatológico o último.

La conmoción cósmica

24b «... *el sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor*».

El sentido de muchas expresiones de esta unidad no puede comprenderse si no se tienen en cuenta las numerosas alusio-

nes de Mc al AT, cuyo lenguaje figurado utiliza profusamente.

El texto describe en primer lugar una conmoción cósmica, que afecta ante todo al sol y a la luna. Ahora bien, en el AT, los astros aparecen como objeto de culto idolátrico[829]. Precisamente dar culto a Yahvé o a estos dioses establece la distinción entre Israel y los paganos:

Dt 4,19s LXX: "Al levantar los ojos al cielo y ver el sol, la luna, las estrellas y todo el ornato (hebr.: "el ejército") del cielo, no te extravíes prosternándote ante ellos para darles culto. El Señor tu Dios los ha asignado a todos los pueblos bajo el cielo; a vosotros, en cambio, etc."). Este texto no es único. Se encuentra con frecuencia la mención del culto a los astros como propio de los paganos y como tentación del pueblo judío (cf. Dt 17,3; 2Re 17,16; 21,3; 23,5; Jr 8,2; Ez 8,16).

De este modo, tras la unidad anterior, donde el contexto era exclusivamente judío (13,20: [el] Señor = Yahvé) y se trataba de la invasión de Palestina con la consiguiente ruina de la nación, la mención de los astros, que representan aquí a los falsos dioses, muestra que la conmoción cósmica afecta al mundo pagano.

Por otra parte, era un recurso literario frecuentemente utilizado por los profetas describir la caída de un imperio o nación opresora, concebida como un juicio divino o una intervención de Dios en la historia, incorporando imágenes cósmicas. He aquí los pasajes principales:

Is 13 contiene un oráculo que anuncia la ruina de Babilonia por obra del ejército medo, descrita como la ejecución de una sentencia divina contra la capital del imperio. Los materiales históricos se transfiguran en elementos universales y cósmicos[830]. El día de la ruina es llamado "el día del Señor" (v. 9), se oscurecen los astros (v. 10: "las estrellas del cielo y las constelaciones no destellan su luz; se entenebrece el sol al salir; la luna no irradia su luz"). No se trata de un juicio final ni del fin del mundo; la historia seguirá su curso (cf. v. 19), pero el mundo habrá cambiado de aspecto.

[829] Cf. van Iersel, *Marco* 369: En la antigüedad, el sol, la luna, los planetas y las estrellas eran considerados cuerpos celestes dotados de poder divino. De hecho, había monedas romanas en circulación que llevaban las imágenes del dios Sol y de la diosa Luna.

[830] Cf Alonso-Sicre, *Profetas* I 173.

Is 34 parece asociar la ruina de Edom a la del universo entero (v. 4 LXX: "Se derretirá todo el ejército del cielo, el cielo se enrollará como un pliego y caerán todos los astros como pámpanos de vid, como caen las hojas de la higuera"). El antiguo reino se convierte en morada de fieras.

Jr 4,23-24, ante el desastre que amenaza a Judea y Jerusalén, exclama: "Miré a la tierra, un caos; al cielo, le faltan sus lumbreras; miré a los montes, estaban temblando, y todas las colinas se agitaban".

En Ez 32,7s, la muerte del faraón, que se atribuye a la acción de Dios, da comienzo a un período de tinieblas: "Cubriré el cielo el día que te extingas y entenebreceré sus astros; al sol lo velaré con una nube y la luna no irradiará su resplandor".

En Jl 2,10, a propósito de la invasión de la langosta: "Sol y luna se oscurecen, los astros retiran su resplandor". Cf. 3,4; 4,15; Am 8,9.

Cada una de estas descripciones indica un viraje decisivo en la historia, pero no el final de la historia misma. En ellas, la destrucción se concibe como un juicio de Dios, pero no como un juicio final[831]; de hecho, la vida continúa[832].

Teniendo en cuenta los textos proféticos, la catástrofe cósmica descrita en este pasaje de Mc no ha de ser tomada en sentido literal, sino figurado[833]; como en aquéllos, no indica el fin del mundo y de la historia[834].

Pero las imágenes que usa Mc no coinciden exactamente con las de los textos veterotestamentarios. En éstos se trata ordinariamente del oscurecimiento de los astros, en un solo caso se menciona su caída (Is 34,4 LXX), pero nunca se mezclan las dos imágenes. En Mc, por el contrario, hay dos planos conco-

[831] Cf. Beasley-M., *A Commentary* 87s; Carrington, *Mark* 281.

[832] Incluso el pasaje de Jl 2,1-11, que podría tener un segundo sentido escatológico, se inserta entre dos trozos que describen la liturgia penitencial que celebra el pueblo con motivo de una plaga (1,1-20; 2,12-18.19-27).

[833] Tal es, según Feuillet, la postura de la exégesis moderna, cf. «La signification» 199; Lagrange 345; Beasley-M., *A Commentary* 87; Mussner, «Christus und das Ende» 9s; Hanson, «The Significance» 129; Pesch, *Naherwartungen* 158; Vögtle, «Das NT und die Zukunft» 70; Nützel, «Hoffnung» 82; Rigaux, «La seconde venue» 215; Hooker, «Trial» 92s. Para la neta opinión de Swete y las de algunos que sostienen el realismo de la descripción, cf. Mateos, *Marcos 13* nota 505.

[834] Para las opiniones contrarias, cf. Mateos *13* nota 506.

mitantes: uno estático, el oscurecimiento del sol y a la luna; el otro dinámico, el de la caída de las estrellas y la sacudida de las fuerzas celestes.

Hay otra diferencia importante. En los profetas el oscurecimiento de los astros está siempre relacionado con algo que sucede en la tierra: invasión, desastre, derrota; es el reflejo o la expresión a nivel cósmico de una gran desgracia humana. En Mc, en cambio, no se conecta con ningún otro suceso. Es decir, a diferencia de los profetas, que usaban la imagen de la conmoción cósmica para subrayar la gravedad de acontecimientos que afectaban a la humanidad, en Mc los fenómenos cósmicos no aparecen como un reflejo de lo que sucede en el mundo humano; se describen sin haber mencionado a éste.

De hecho, en los vv. 24b-25 no hay calamidades que afecten a la tierra ni siquiera sujetos que experimenten terror ante el eclipse de los astros. La catástrofe sucede exclusivamente en el universo celeste; no amenaza al mundo humano, deshace un sistema cósmico[835]. Esto excluye el sentido de juicio contra la humanidad o contra determinados pueblos común en las imágenes proféticas. En consecuencia, el significado del oscurecimiento ha de buscarse en el de los astros mismos. Ahora bien, como se ha visto, el sol y la luna representan a las divinidades paganas; el texto indica, por tanto, que la religión pagana pierde su brillo o su prestigio, que la idolatría entra en crisis.

Por otra parte, aun excluyendo el sentido de juicio o catástrofe para la humanidad, el rasgo de visibilidad que lleva en sí el concepto "luz", hace que el paso de luminosidad a oscurecimiento sea un fenómeno perceptible por los hombres. Los falsos dioses sufren un eclipse. Se describe así en términos figurados el rechazo de esos dioses por sus mismos partidarios. Lo que se consideraba verdadero se descubre como falso; los valores representados por la religión pagana se juzgan ahora inaceptables. Las descripciones de los profetas están teñidas de dolor y desgracia, mientras que en Mc la figura del sistema cósmico que se deshace y que a primera vista puede parecer amenazante, es signo de liberación.

[835] Cf. Mussner, «Christus» 9s; Pesch, *Naherwartungen* 162; Lambrecht, *Redaktion* 176.

No se menciona en Mc el agente del oscurecimiento. En los profetas, raramente se atribuye directamente a Dios (cf. Ez 32,7s), de ordinario aparece como proyección cósmica de lo que ocurre en la tierra (Is 13,9s, etc.). En Mc se señalan sólo sucesos, no causas ni agente.

25 ... ***«las estrellas irán cayendo del cielo y las fuerzas que están en el cielo vacilarán»***.

Puede preguntarse si esta segunda serie de fenómenos es independiente o está simplemente yuxtapuesta a la primera o si, de alguna manera, es consecuencia del oscurecimiento anterior.

En todo caso, las estrellas y las fuerzas no representan simplemente dioses paganos; de lo contrario, su suerte sería la misma que la de los astros mayores, el oscurecimiento. Su caída ha de tener, por tanto, otro sentido.

Un texto del AT que puede iluminar sobre el sentido de "las estrellas" es la sátira contenida en Is 14,12-14 sobre el destino del rey de Babilonia: «¿Cómo ha caído del cielo el lucero que surgía en la mañana? El que daba órdenes a todas las naciones se ha derrumbado por tierra. Tú decías en tu corazón: "Subiré al cielo, pondré mi trono por encima de los astros del cielo... subiré por encima de las nubes, seré semejante al Altísimo"». En este texto, el rey de Babilonia es comparado a una estrella, el lucero matutino, y se habla precisamente de su caída. La estrella/lucero representa al rey que, envanecido de su poder, se ha arrogado rango divino.

Un paralelo entre astros y reyes se encuentra en Is 24,21 LXX: "El Señor extenderá su mano sobre el ornato (hebr.: los ejércitos) del cielo y sobre los reyes de la tierra;... después de muchas generaciones serán visitados (juzgados). Porque el Señor reinará sobre Sión, etc.". El texto puede relacionarse con Dt 4,19, antes citado: los astros han sido divinizados, y esa divinización legitima la realeza en los pueblos paganos.

También Dn 8,10 LXX asocia la realeza pagana con las estrellas: "(el cuerno fuerte = Antíoco) se exaltó hasta las estrellas del cielo; y se precipitó sobre la tierra parte de las estrellas y las pisotearon". Se trata, sin duda, de la caída de reyes rivales de Antíoco, también paganos, comparados a estrellas.

La simbología tradicional autoriza, por tanto, a interpretar "las estrellas que van cayendo del cielo" como reyes o príncipes paganos o los regímenes que representan.

La forma perifrástica *irán cayendo del cielo,* en lugar del futuro simple "caerán", denota una serie de hechos puntuales sucesivos[836]. Sobre el trasfondo del oscurecimiento de los astros mayores, la caída se describe, por tanto, como un fenómeno que irá teniendo lugar durante toda la época (*en aquellos días*) que sigue a la gran angustia (la destrucción de la nación judía), Por su paralelo con *irán cayendo,* también el futuro *vacilarán,* aplicado a las fuerzas, no describe un suceso único, sino sacudidas iteradas, situaciones repetidas de inestabilidad durante el mismo lapso de tiempo.

El singular "la fuerza", con artículo, aparece tres veces en Mc, siempre con el sentido de "fuerza de vida"[837]: 5,30, aplicado a Jesús; 12,24; "la fuerza de Dios", que da vida a los muertos; 14,62, donde Dios mismo es designado como "la Fuerza". Otras tres veces se encuentra el plural "las fuerzas", siempre con sentido peyorativo: 6,2, como fuerzas mágicas atribuidas a Jesús; 6,14, potencias del reino de la muerte que hacen del hombre (Juan Bautista) su instrumento; la tercera vez, en nuestro texto. El lugar donde estas últimas se sitúan, *las fuerzas que están en los cielos,* las contraponen a "vuestro Padre que está en los cielos" (11,15). Dada la unicidad de Dios, la contraposición constituye un antagonismo: son entidades que han usurpado el lugar exclusivo del Padre. Representan fuerzas de muerte (Dios = fuerza de vida), es decir, poderes opresores que se arrogan rango divino y que verán cuestionado su rango y su dominio (*vacilarán*) a partir de la ruina de Jerusalén.

Es muy posible que, por paralelismo, "las estrellas" y "las fuerzas" sean dos modos de expresar las mismas realidades. La segunda denominación, más vaga, queda precisada por la primera[838].

[836] Cf. Swete, *Mark* 311s: "la idea es la de estrellas individuales cayendo en tiempos diversos".

[837] Cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 439-443.

[838] Lógicamente, la "vacilación" precedería a la "caída". Parece darse la figura retórica llamada *hysteron proteron.*

Bajo la figura de la conmoción cósmica aparece, pues, el siguiente contenido: Los valores del paganismo se encarnan en los falsos dioses (sol y luna), y éstos fundamentan la divinización del poder (estrellas, fuerzas del cielo). El sistema ideológico-religioso perderá crédito (oscurecimiento de sol y luna), lo que provocará la caída progresiva de los regímenes sustentados por él.

Mc no explicita la causa de estos sucesos, pero la supone. De hecho, el tema del mundo pagano es común a la primera y la segunda parte. En la unidad I/B (13,9-13) está indicado por la predicación del evangelio a todas las naciones (13,10) y la mención de "gobernadores y reyes" (13,9). En la unidad II/B (13,24-27), por los astros-divinidades (v. 24b) y la estrellas/fuerzas-poderes (v. 25). La conexión entre las dos unidades hace ver que el eclipse de las divinidades paganas se debe precisamente a la predicación del mensaje por obra de los seguidores de Jesús. Suscitando el deseo de vida, los valores del evangelio van penetrando en la humanidad, y hacen intolerable la tiranía. La persecución a los propagadores del mensaje constituye una prueba de cargo contra los perseguidores (13,9: "como prueba contra ellos"), que pone de relieve la opresión que ejercen y la injusticia exacerbada de su conducta. Se revelan como enemigos del hombre: esto es lo que va provocando su caída.

Existe así un paralelo entre las dos etapas, la judía (la gran angustia) y la pagana (después de aquella angustia). Lo mismo que la nación e institución judías conocen su ruina por rechazar a Jesús hasta dar muerte al «Hijo» (12,6-8), haciendo culminar así su infidelidad a la alianza, también los regímenes paganos opresores caen por rechazar el mensaje de Jesús, predicado ahora por sus seguidores en el mundo entero (13,10), y perseguir y dar muerte a los que lo proclaman. Tanto el régimen judío como los regímenes paganos son represores de la vida y, a medida que los hombres van tomando conciencia de su condición de oprimidos y de la posibilidad de una vida más digna, las estructuras opresoras se hacen cada vez más inestables. Es la actitud de los sistemas hacia los valores propuestos por el mensaje de Jesús en favor del hombre la que va decidiendo el curso de la historia.

En el lenguaje de los profetas, la caída de los opresores, simbolizada por la catástrofe cósmica, se describiría como una intervención de Dios en la historia. Serían juicios de Dios. Sin embargo, al igual que en la unidad anterior (13,14-23), el texto de esta unidad no ofrece ningún apoyo para la idea de un juicio divino. El evangelista atribuía la destrucción de Jerusalén y del templo a la inevitabilidad histórica creada por la infidelidad de Israel; en esta segunda unidad, donde se considera la historia posterior a la gran angustia, atribuye la caída de los regímenes paganos a la puesta en evidencia de su injusticia. Aparece así la continuidad de las dos etapas, judía y pagana, de la acción salvadora en la humanidad, ambas abarcadas por el período "en aquellos días" (13,17.19.24).

Los profetas no describían las catástrofes o juicios de Dios como finales, sino como parciales a lo largo de la historia; resaltaba cada vez la sentencia de Dios contra la injusticia, manifestando de esa forma su designio sobre la humanidad. Tampoco Mc trata en este pasaje de un juicio final ni del fin de la historia, sino de los "dolores" o "angustias" que irán sobreviniendo e irán produciendo la maduración de la humanidad, en la perspectiva del "parto" o "fin". La destrucción de Jerusalén fue el prototipo, por ser la institución judía el paradigma de la infidelidad, al traicionar la alianza y la elección de Israel.

Llegada y actividad del Hijo del hombre

26 *«y entonces verán llegar al Hijo del hombre entre nubes, con gran fuerza y gloria».*

La locución *y entonces* indica que la llegada del Hijo del hombre se verifica inmediatamente después de la conmoción cósmica. Al significar ésta el eclipse de los falsos dioses y la caída de regímenes opresores, la llegada visible y gloriosa del Hijo del hombre significa su triunfo sobre ellos.

La primera cuestión que se plantea es la del sujeto del verbo *verán*. Los únicos sujetos mencionados en el texto han sido los astros; de ellos, sólo "las estrellas" y "las fuerzas" revisten carácter humano; hay que pensar, por tanto, que son estas entidades

las que perciben la llegada del Hijo del hombre[839]. La cuestión se ilumina comparando 13,26 con 14,62, donde el verbo "veréis al Hijo del hombre... llegar entre las nubes del cielo" tiene por sujeto, al menos en primer término, los miembros del tribunal que juzga a Jesús. En nuestro pasaje, el sentido figurado de las estrellas que caen y de las fuerzas que vacilan permite una aplicación semejante: en paralelo con el poder judío, serán los poderes representados por ellas los que sean testigos, al menos principalmente, de la llegada del Hijo del hombre.

Se mencionan, pues, en Mc dos llegadas: La primera (14,62), que corresponde a la caída del poder opresor judío, es la que anunciará Jesús en su juicio ante el sumo sacerdote y será vista por sus jueces (14,62). La segunda (13,26) corresponde a la caída de los poderes opresores paganos y se trata en este pasaje.

Ahora bien, hay que subrayar que, dado que la caída de las estrellas no indica un hecho único, sino sucesivo en la historia, esta segunda llegada del Hijo del hombre tampoco será única, sino iterada: cada caída de un poder opresor pagano será un triunfo del Hombre, percibido por los mismos opresores. El texto no habla, pues, de una llegada final, sino de llegadas sucesivas a lo largo del período histórico que seguirá a la ruina de Jerusalén[840].

La dignidad del Hijo del hombre (el Hombre en su plenitud, incluyendo la condición divina) va explicada por varios símbolos: *entre nubes*, marco que rodea su figura, señala su verdadera

[839] Lambrecht, *Redaktion* 179s, no llega a concretar quién es el sujeto de "verán". Interpretando la escena en sentido realístico, piensa que "verán" no sólo los discípulos que oyen (¡tercera persona!) ni tampoco solamente "sus elegidos".

[840] Cf. Lane, *Mark* 475: "La imaginería empleada indica un viraje en la historia, pero no necesariamente el último acto del proceso histórico"; Perrot, «Essai» 504: "La punta del segundo grupo de secciones (vv. 24-27) puede aplicarse de hecho a todos los cambios de dirección de la historia cristiana"; Feuillet, «La signification» 199s: El lenguaje apocalíptico (tomado del AT) quiere ciertamente marcar un viraje importante en la historia, pero un viraje que no es necesariamente el último acto de la historia del mundo. La interpretación parusíaca produce dificultades, cf. Pesch, *Naherwartungen* 169: "Sorprendentemente, los dichos sobre la pasión y resurrección del Hijo del hombre no se continúan con el de la parusía. Los dichos sobre la parusía constituyen de hecho un grupo aparte"; Vögtle, *Das NT und die Zukunft* 68 interpreta la parusía como un hecho enteramente de Dios, como un milagro, como un suceso sustraído a la decisión y acción del hombre"; Kümmel, *Verheissung* 140s, admite la posibilidad de un error de Jesús en la predicción de un acto final y redentor de Dios que no se ha verificado y que, según él, es el mensaje central del NT.

condición divina, por oposición a la usurpada por los poderes; la llegada equivale a la de Dios mismo[841] y contrasta con la "caída" de las estrellas. Mientras ésta significaba la pérdida de una condición divina usurpada, la "llegada entre nubes" significa lo contrario, la condición divina verdadera. Contrasta la caducidad de los poderes legitimados por los falsos dioses y la permanencia del Hijo del hombre, acreditado por el verdadero Dios.

La fuerza representa la potencia de vida (12,24; 14,62). El Hijo del hombre llega, pues, como dador de vida en grado eximio (*con gran fuerza*), en contraposición a "las fuerzas que están en los cielos" o fuerzas de muerte divinizadas. Éstas son los poderes perseguidores de los que proclaman el evangelio en el mundo pagano (13,9-10). La gran fuerza de vida del Hijo del hombre va a neutralizar la muerte sufrida por sus seguidores. La pertenencia del Hijo del hombre a la esfera divina (*entre nubes*) hace que la *gran fuerza* se identifique con la de Dios, aquella que hace superar la muerte (12,24).

La *fuerza* va acompañada de *la gloria*, que aparece en Mc tres veces: En 8,38, la llegada del Hijo del hombre se realiza "con la gloria de su Padre". En 10,37, el término se encuentra en boca de los Zebedeos, cuando piden a Jesús los primeros puestos el día de su "gloria", es decir, de su entronización como rey (10,37 Lect.). En nuestro pasaje representa, pues, la realeza del Hijo del hombre y su condición divina, figuradas en otros pasajes (12,26; 14,62) por la entronización a la derecha de Dios. Se contrapone a la pretensión de las potencias de muerte, que ven contestado su poder y rango de dioses.

El rasgo de "luminosidad" propio de "la gloria/esplendor" contrasta con el oscurecimiento del sol y de la luna. Mientras las divinidades paganas pierden su brillo, su prestigio, se afirma la divinidad del Hijo del hombre.

[841] Sal 89/88,7: "¿quién entre las nubes se igualará al Señor?, y ¿quién se comparará al Señor entre los hijos del Dios?; 68/67,34: "Dad gloria a Dios: sobre Israel su magnificencia y su fuerza en las nubes". En el segundo texto, como en Mc 13,16, se une la mención de las nubes con la de la "fuerza", lo que hace de la llegada del Hijo del hombre una teofanía. Se responde así a la pregunta: "¿Quién entre las nubes se igualará al Señor?".

Es de notar que la llegada no se atribuye "al Mesías" o "al Señor", sino al Hombre en quien se manifiesta la condición divina. La denominación "el Hijo del hombre" incluye la excelencia, pero al mismo tiempo la accesibilidad, por designar una dignidad que no es ajena a la condición humana. Sucede lo contrario que en el caso de "las estrellas". La excelencia significada por esa figura celeste denotaba inaccesibilidad, marcando una distancia infranqueable entre gobernantes y súbditos; excluía así toda posible igualdad y establecía como única relación entre ambos la de dominio. La denominación "el Hijo del hombre", en cambio, abre camino a la igualdad, a través del seguimiento; establece una relación de servicio, excluyendo todo dominio (cf. 10,42-45).

El Hijo del hombre representa, pues, la plenitud de lo humano; él encarna todos los valores del ser de hombre. Con las imágenes expuestas, afirma Mc que, a partir de la caída de Jerusalén, se irá verificando en la historia del mundo un triunfo progresivo de lo humano (el Hijo del hombre) sobre lo inhumano (los regímenes opresores de la humanidad).

27 *«y entonces enviará a los ángeles y reunirá a sus elegidos de los cuatro vientos, del confín de la tierra al confín del cielo».*

La locución temporal *y entonces,* paralela a la del v. 26, indica simultaneidad con ella o inmediata sucesión. La llegada del Hijo del hombre no presenta rasgo alguno de violencia o castigo[842]. El Hijo del hombre no llega como juez ni su actividad afecta a la humanidad entera. Es más, ni siquiera interviene en la historia humana; la labor en la historia corresponde ahora a los suyos (13,10); su único objetivo es *reunir a sus elegidos.*

Los testigos de la llegada (los poderes opresores) (v. 26) y los beneficiarios de la reunión (los elegidos) están correlacionados: son los perseguidores y los perseguidos, los que han dado

[842] Cf. Pesch, *Naherwartungen* 162: Las imágenes no indican ninguna catástrofe como señal ni como acompañamiento del fin, ni como parcial o total daño al cosmos; Lambrecht, *Redaktion* 176 compara Mc 13,24-27 con Joel y constata que en este pasaje de Mc no aparece ningún castigo; parece sólo pensarse en los elegidos. En su lenguaje figurado, Joel se refiere también a la tierra; Mc solamente al cielo.

muerte y los que la han sufrido. Los primeros percibirán en su misma ruina el triunfo del Hijo del hombre; los elegidos, la vida de la que es portador. La llegada visible representa la reivindicación de los perseguidos ante los perseguidores; la reunión de los elegidos, la permanencia de la vida y la incorporación de los perseguidos al reino definitivo.

El triunfo es perceptible, pues corresponde a la caída de los poderes; la reunión de los elegidos, en cambio, no lo es y, según eso, no se mencionan espectadores. Hay, pues, manifestación y, al mismo tiempo, actividad oculta, indicando dos planos de realidad.

No hay mención de los ángeles en la escena de la llegada (al contrario en 8,38). Sólo se habla de ellos en la escena de la reunión, donde aparecen de improviso. Nueva muestra del carácter figurado de las escenas descritas.

Ya se ha visto en el evangelio la identificación de ángeles con hombres[843] y la equiparación a "ángeles" de los que han obtenido la resurrección (12,25)[844]. Es una manera de designar a los seguidores de Jesús que han llegado a la meta (cf. 8,38 Lect.). El envío de los ángeles está en paralelo con el envío de los discípulos en el cuerpo del evangelio (cf. 3,14; 6,7; 11,1; 14,13). *Reunir a los elegidos* es, por tanto, la última misión de los seguidores de Jesús: los que le ayudaron a realizar su obra le ayudan a recoger el fruto[845]. Como la llegada del Hijo del hombre, también esta reunión tendrá lugar cada vez que se verifique «la caída de las estrellas».

El verbo "reunir" (gr. *episynagô*), usado aquí por Mc, es el que el AT emplea, normalmente, para referirse a la reunión de las naciones paganas (cf. Mq 4,11; Hab 2,5; Zac 12,3; 14,2; Dn 3,2

[843] Cf. 1,2.13; 8,38; 12,25 Lects.; Mateos, *Marcos 13* § 446.

[844] Mc no presenta la resurrección como futura, vse. 12,25. Paralelamente, se afirma a continuación la vida presente de Abrahán, Isaac y Jacob (12,27), como prueba de la realidad de la resurrección, pero sin que se anuncie para ellos una resurrección futura. En Mc, por tanto, "resurrección" equivale a la permanencia de la vida después de la muerte.

[845] Vse. 4,29 Lect. para comprender el paralelo de la parábola con este pasaje. El envío de "los ángeles" corresponde en la parábola al de la hoz, que tiene lugar "cuando el fruto se entrega". La universalidad de la cosecha está indicada por la alusión a Jl 4,23: "enviad hoces, porque está presente la cosecha", donde ésta es una imagen de los pueblos paganos.

LXX)[846]. Aunque Mc no alude a textos particulares del AT, no hay duda de que, siguiendo el uso casi constante de los profetas, asocia "reunir" con "las naciones". Translada, pues, el tema de la reunión de Israel a la reunión de hombres de cualquier procedencia.

Se trata, por tanto, de congregar en el lugar donde se encuentra el Hijo del hombre a los que estaban dispersos. La misión de los "ángeles" es, pues, una obra de integración en la comunidad definitiva, cuyo centro es el Hijo del hombre en su realeza y condición divina.

"Los elegidos" que son reunidos en este pasaje no se identifican con los de 13,20.22. Aquellos eran los elegidos de Yahvé, los que se habían mantenido fieles a la alianza mosaica; habitaban en Judea, y sufrían la invasión romana. Ahora se trata de los elegidos del Hijo del hombre, es decir, de los hombres de cualquier nación que han recibido el evangelio proclamado a todas las naciones (13,10) y han sido fieles al mensaje de Jesús, los que lo han proclamado y a los que lo han aceptado y hecho suyo en cualquier lugar del mundo[847]. Son los que han aceptado "el trago/la copa" (cf. 10,38), es decir, los que han resistido hasta el fin (13,13). Son la nueva humanidad.

Los que han dado la vida la encuentran en la llegada de Hijo del hombre, expresión del amor del Padre y suyo. La reunión de los elegidos es el término de su salvación. Se va constituyendo "el fin" o estado utópico, la fase definitiva del Reino, más allá de la historia.

No se menciona la resurrección de los elegidos antes de su reunión; se habla de ellos, sin embargo, como de hombres vivos. En contexto de mundo pagano, Jesús no utiliza el término "resurrección", perteneciente a la cultura judía; expresa la misma realidad afirmando simplemente la continuidad de la vida.

[846] Los textos del AT que prometen a Israel que Dios va a reunirlo de entre los paganos donde ha sido dispersado usan ordinariamente el verbo *synagô*, cf. Dt 30,3s; Is 43,5; 49,5; 56,8; Jr 23,8, etc.; Ez 28,25, etc.; Miq 4,6s. Raras veces se usa este verbo para los paganos, cf. Jr 3,17; Jl 4,2.

[847] Cf. Cousar, «Eschatology» 324: "Los elegidos no pertenecen a un grupo étnico: son los que han dado testimonio de Jesús ante sinagogas y reyes y predicado el evangelio a todas las naciones, han sido perseguidos y odiados y han resistido hasta el fin"; Feuillet, «La signification» 202. Por el contrario, Lagrange 346; Lambrecht, *Redaktion* 185; Pesch, *Naherwartungen* 173, identifican a los elegidos de v. 27 con los de 13,20, sin distinguir las dos épocas.

La expresión *de los cuatro vientos* (cf. Dt 28.64; 30,4), es decir, de los cuatro puntos cardinales, denota la extensión de la tierra entera. La expresión de Mc se encuentra en Zac 2,10, a propósito de la reunión de Israel que huye de Babilonia. En Mc se aplica a los nuevos elegidos, a los seguidores de todas las naciones. Esta reunión corresponde a los lugares dispersos donde se ha proclamado la buena noticia. Desde todas partes se realiza la reunión hacia el Hombre-Dios, centro de la humanidad salvada.

La expresión *de los cuatro vientos* está amplificada por otra: *desde el confín de la tierra al confín del cielo*. Se trata de una expresión compuesta. En el AT se encuentran dos expresiones diferentes: "de confín a confín de la tierra" (Dt 13,8), para designar la extensión que ocupan los pueblos paganos (cf. Dt 28,64). La expresión paralela "de confín a confín del cielo" aparece en Dt 30,4, indicando el lugar hipotético de la dispersión de los israelitas, desde donde Dios los reuniría en "la tierra".

La expresión que utiliza Mc, inexistente en el AT, parece sintetizar los dos aspectos contenidos en los textos citados del Dt: por una parte, los que se encuentran en toda la extensión de la tierra son los pueblos paganos; por otra, los que vienen de todo el horizonte del cielo son los que el Señor reúne en la tierra prometida. Se tiene, pues, aquí una síntesis que indica un nuevo pueblo elegido –dimensión comunitaria– procedente de todas las naciones y que está destinado a la tierra definitiva. Ésta existe donde se encuentra la persona del Hijo del hombre.

Puede preguntarse por qué no utiliza Mc en este pasaje la expresión "el reino de Dios" para indicar su etapa definitiva, ya que la ha usado para denotar su etapa terrestre. Puede explicarse el hecho teniendo en cuenta la entronización del Hijo del hombre a la derecha de Dios (14,62; cf. 12,36), donde comparte su realeza. Para Mc, el reino definitivo no es ya el reinado de Dios solo, sino el de Dios y del Hombre. La denominación "el reino/reinado de Dios" designa, por tanto, su etapa terrestre. La etapa definitiva es el reinado compartido con el Hijo del hombre y con los que lo sigan hasta el fin.

* * * * *

La temática de esta unidad puede enunciarse así: Efectos de la proclamación del evangelio son el cambio de valores (los falsos dioses) y la decadencia y caída de los poderes opresores; es decir, la liberación y afirmación del Hombre en la historia y la salvación final de los que colaboran en la difusión de la buena noticia.

Esquematiza así Mc la dinámica de la salvación: ésta no tendrá lugar mediante una intervención divina portentosa (contra la ideología mesiánica del judaísmo), sino mediante la colaboración de los hombres que, siguiendo a Jesús, proclaman la buena noticia en el mundo entero sin arredrarse ante la persecución. La caída de los poderes es un proceso histórico que va teniendo lugar en el tiempo. Lo que se opone al desarrollo y plenitud humanos acabará por caer.

* * * * *

Visión de conjunto de la segunda parte (vv. 14-27)

Si se consideran ahora juntas las dos unidades, II/A y II/B, que forman la segunda parte del discurso, se ve que Mc expone en ellas el arranque y desarrollo de la salvación de la humanidad.

La metáfora de los dolores de parto, cuyo comienzo era figura de la ruina de la nación judía (13,8), pone la salvación en clave de nacimiento de la humanidad definitiva. La época final de la historia se concibe como la de esos dolores, que empiezan con una calamidad sin precedentes, la destrucción de Jerusalén y del templo. Lo que tiene principio en la nación judía se continúa a escala universal.

Es la opción contra Jesús y contra su mensaje de entrega y servicio al hombre (cf. 10,42-45; 3,4) la que hace caer a los sistemas religioso-políticos injustos. En primer lugar, al judío, cuya catástrofe tiene un significado único por haber sido el destinatario privilegiado de ese mensaje, que coronaba una historia de solicitud divina, y al que ha traicionado. Su ruina no sigue inmediatamente a la muerte de Jesús, como un castigo; se desarrolla como un proceso histórico desencadenado por la opción de los dirigentes y del pueblo.

La obra de Jesús es continuada por sus seguidores en el mundo entero. La denuncia de la situación de injusticia, que a lo largo de la historia de Israel habían hecho los profetas y que con Jesús ha sido contundente (11,17; 12,1-9), faltaba en los pueblos paganos. En ellos se hará a través de la proclamación del evangelio (13,10; 14,9). Los sistemas injustos habrán de enfrentarse con un mensaje que deja al descubierto su realidad y que será rechazado y perseguido por los opresores. Desaparece el prestigio de las religiones que legitiman la opresión, y caen las instituciones legitimadas por ellas. Los perseguidores, con la experiencia de su ruina, percibirán la reivindicación de los seguidores de Jesús, a los que ellos dieron muerte. La actitud ante el hombre va decidiendo la historia. Es el Hombre / el Hijo del hombre quien recoge sus frutos.

TERCERA PARTE DEL DISCURSO
(13,28-37)

Como las dos precedentes, la tercera parte del discurso se compone de dos unidades (III/A: vv. 28-31; III/B: vv. 32-37). Esta parte es muy característica, por ser la única que utiliza explícitamente el estilo figurado. En efecto, se encuentran en ella dos comparaciones, una que emplea la imagen de la higuera (v. 28) y otra la de la vuelta del dueño de la casa (v. 35).

La estructura de cada unidad está basada en un dicho que menciona un momento en el tiempo; en la primera unidad, un momento conocido (v. 30), que termina la exposición; en la segunda unidad, un momento desconocido (v. 32), que funda la argumentación. Cada unidad puede dividirse así:

III/A:
v. 28a: Exhortación introductoria.
vv. 28b-29: Comparación con la higuera.
v. 30: Dicho central: predicción del momento de la "angustia".
v. 31: Colofón: certeza de la predicción.

III/B:
v. 32: Dicho introductorio: el momento desconocido.
vv.33-34: Comparación con el dueño de la casa: el mandamiento.
vv. 35-36: Exhortación a los discípulos.
v. 37: Colofón: Exhortación general.

Es notable el contraste temático entre la primera y la segunda unidad:

III/A:
v. 28: "sabéis que el verano está cerca".
v. 29: "sabed que está cerca, a las puertas".
III/B:
v. 33: "no sabéis cuándo va a ser el momento".
v. 35: "no sabéis cuándo va a llegar el señor de la casa".

La primera unidad responde a la primera cuestión de la pregunta inicial, que versaba sobre el momento de la destrucción del templo (v. 4: "cuándo van a ocurrir esas cosas"); la segunda unidad desarrolla temas sobre la comunidad cristiana, en relación con las unidades finales de las partes anteriores (I/B; vv. 9-13; II/B: vv. 24-27)[848].

III/A. PRIMERA UNIDAD (13,28-31)

La unidad comprende un párrafo introductorio (vv. 28-29), un dicho central (v. 30) y un colofón (v. 31).

Después de la frase inicial (v. 28a), el párrafo introductorio (vv. 28b-29) está claramente articulado en paralelo por los adverbios "cuando" (vv. 28b, 29b) y los verbos "sabéis/sabed" (vv. 28c, 29c). El imperativo "aprended" de la frase inicial se corresponde con la exhortación "así también vosotros" (v. 29a), que introduce la enseñanza.

El dicho central (v. 30) está marcado por la fórmula enfática "Os aseguro" (lit.: "En verdad os digo"), correlativa del imperativo "Dinos" de 13,4. Predice el momento en que han de verificarse los sucesos, respondiendo a la primera parte de la pregunta de los discípulos ("cuándo van a ocurrir esas cosas").

El colofón acentúa la certeza de la predicción anterior.

[848] Para los que sostienen la tesis de la parusía final (vv. 24-27), esta parte del discurso crea notable dificultad; cf. Klostermann, *Mark* 137: En vv. 28-37 se añade una serie de dichos sobre la parusía, como si vv. 24-27, que describen el fin, no hubiesen precedido; lo mismo, Lagrange 347s. Nineham, *Mark* 318: Los vv. 28-37, adición artificial: la parusía, que acaba de describirse (vv. 24-27) como el clímax y cumplimiento de los últimos tiempos, es tratada aquí como si fuese solamente una señal preliminar. Al contrario, Schreiber, *Theologie des Vertrauens* 140.

Mc 13,28-31: *El "cuándo" de la ruina*

(Mt 24,32-35; Lc 21,29-33)

[28]De la higuera, aprended el sentido de la parábola:
cuando ya sus ramas se ponen tiernas y echa las hojas,
sabéis que el verano está cerca.
[29]Así también vosotros:
cuando veáis que esas cosas están sucediendo,
sabed que está cerca, a las puertas.

[30]Os aseguro que no pasará esta generación antes que todo eso se cumpla.

[31]El cielo y la tierra pasarán,
pero mis palabras no pasarán.

NOTAS FILOLÓGICAS

28 *De la higuera,* gr. *apo tês sykês; sykê,* antes sólo en 11,13.20.21, de la higera estéril y seca.

aprended, gr. *mathete* (única vez en Mc, cf. *mathêtês,* "discípulo").

el sentido de aquella parábola, gr. *tên parabolên,* como en 4,13: *ouk oidate tên parabolên* ("no entendéis [el sentido de] la parábola") y 7,17: *epêrôtôn... tên parabolên* ("le preguntaron [el sentido de] la parábola"); *tên,* art. anafórico ("aquella"), se refiere a una parábola contada anteriormente; *parabolê* en sing. con art. anafórico se encuentra otras tres veces en Mc: 4,13a: *tên parabolên tautên* (anafórico a la parábola de 4,3-9); 7,17: *eperôtôn... tên parabolên* (anafórico a la de 7,15); 12,12: *egnôsan hoti... tên parabolên* (anafórico a la de 12,1-9).

ramas, gr. *klados,* singular colectivo: "ramas, ramaje"; cf. 4,31.

tiernas, gr. *hapalos* (sólo aquí en Mc).

echa, gr. *ekphyê; ekphyô,* en activa, "hacer brotar/ echar". La forma puede acentuarse de dos maneras, como presente activo, o bien como aor.[2] medio, "brotan". Aquí subj. pres. activo, aspecto durativo; por el contexto, connotación incoativa: "empieza a echar las hojas".

las hojas, gr. *phylla,* antes sólo en 11,13 *bis,* de la higuera estéril.

verano, gr. *theros* (sólo aquí en Mc; cf. *therismos,* "cosecha", 4,29).

está cerca, gr. ***eggys... estin*** (sólo aquí y en el v. 29), paralelo del perfecto *êggiken* (1,15).

29 *Así también vosotros*, gr. ***houtôs kai hymeis***, cf. 7,18.
cuando veáis que esas cosas, gr. ***hotan idete tauta***; ***tauta*** remite a 13,6: *arkhê odinôn tauta*, y éste a 13,4: ***tauta synteleisthai***.
están sucediendo, gr. ***ginomena***, partic. pres. durativo, que denota realización en curso.
sabed, gr. ***ginôskete***, imperativo; *v.l.*: ***ginôsketai***, que no concuerda con *hotan idete*.
está cerca, gr. ***eggys estin***, cf. v. 28.
a las puertas, gr. ***epi thyrais***, plural en frase hecha, Blass § 141_8; ***epi*** con dativo, Blass § 235_1; locución preposicional sin artículo, Blass § 255,2; Robertson 601.

30 *Os aseguro*, gr. *Amên legô hymin*, lit.: "En verdad os digo", fórmula solemne, cf. 9,1; 14,25; responde al imperativo "Dinos" de la pregunta inicial (1,4).
no pasará, gr. *ou mê parelthê*, "no desaparecerá": ***ou mê***, enfático, "de ningún modo".
generación, gr. *genea* (hebr. *dôr*; aram. ***dâr***); su significado primordial es cronológico, una generación como período de tiempo; de ahí pasa a designar a los hombres que viven en ese período; luego, la posteridad; finalmente, un grupo humano con alguna característica particular, buena (Sal 14/13,5; 24/23,6; 112/111,2) o mala (Sal 12/11,7); ***esta generación***, gr. *hê genea hautê* tiene sentido cronológico e incluye a los contemporáneos de Jesús.
antes que, gr. ***mekhris hou*** (sólo aquí en Mc), "hasta que", elíptico por "hasta el tiempo en el cual", traducido por el correlativo; Robertson 975; cod D: ***heôs hou***.
todo eso, gr. ***tauta panta***, remite a ***tauta*** y ***tauta panta*** de 13,4.
se cumpla, gr. ***genêtai***, aoristo efectivo.

31 ***El cielo y la tierra***, gr. ***ho ouranos kai hê gê***, el universo creado.
mis palabras, gr. ***hoi... logoi mou***, cf. v. 30: ***Amên legô hymin***.
no pasarán, gr. ***ou mê pareleusontai***, cod. D: ***ou parelthôsin***.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Los discípulos preguntaban en primer lugar por el "cuándo" de los acontecimientos predichos por Jesús, es decir, de la destrucción del templo y de la nación (13,4). Jesús responde a esa cuestión, asegurando que acontecerían dentro de su misma generación. Pero esos sucesos tienen dos caras: una, dolorosa, la ruina de la nación judía; otra, gozosa, la entrada de los paganos en la comunidad cristiana.

La unidad puede dividirse así:
13,28-29: Introducción: la lección de la higuera.

13,30: Dicho central: el "cuándo" de la ruina de Israel y de la extensión a los paganos.
13,31: Colofón: Certeza del plazo.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. La mención de *la higuera* (v. 28) conecta esta unidad con los pasajes de la higuera estéril y seca (11,13.20.21), figura del templo que será destruido.
2. La higuera (v. 28) hace de maestro (*aprended*) que interpreta una parábola.
3. *Aquella parábola* (v. 28), con artículo anafórico, remite a una parábola contada anteriormente (nota fil.).
4. *Ramas* (v. 28), como las del árbol de mostaza, cuando crece (4,31).
5. La mención de *las hojas* (v. 28) conecta de nuevo esta unidad con el pasaje de la higuera estéril (11,13).
6. *El verano* (v. 28: gr. *theros*) está en relación con "la cosecha" (4,29: gr. *therismos*).
7. *Así también vosotros* (v. 29), en paralelo con 7,18.
8. *Cuando veáis* (v. 29), en paralelo con 13,14.
9. *Esas cosas* (v. 29: gr. *tauta*) remite a 13,6: "eso es /esas cosas son el principio de los dolores".
10. *Está cerca* (v. 29), en relación con 1,15: "el reinado de Dios está cerca".
11. *No pasará... antes* (v. 30), cf. 9,1.
12. *Esta generación* (v. 30), en paralelo con la del desierto (Dt 32,5.20; Sal 95/94,10).

LECTURA

La lección de la higuera

28a *«De la higuera, aprended el sentido de la parábola».*

La frase inicial introduce de nuevo el discurso directo en segunda persona (*aprended*). Se crea así una ruptura con la unidad anterior (II/B: vv. 24-27) para enlazar con 13,23: "Y vosotros, cuidado: os lo he predicho todo".

El término «higura» se ha encontrado únicamente en 11,13.20.21, al describir el dicho de Jesús al árbol, figura del templo/institución judía, suntuosa pero estéril. Con aquel gesto, Jesús anunciaba su destrucción. De este modo, la mención de *la*

higuera vuelve a situar al lector en la temática de la destrucción del templo y de la ruina de la nación; se conecta así esta unidad con "la gran angustia" descrita en la parte anterior (13,14-23)[849].

Un hecho observable en *la higuera* debe enseñar algo a los discípulos (*aprended*) acerca de una parábola. Ahora bien, siempre que en Mc ha aparecido el singular articulado "la parábola" (gr. *tên parabolên*) se aludía a una parábola expuesta antes (nota fil.). Hay que concluir que también en este pasaje se verifica este hecho: *la parábola* cuyo sentido han de comprender los discípulos no es el paralelo que sigue entre lo que sucede con la higuera en verano y los acontecimientos futuros, sino una parábola pronunciada anteriormente. *La higuera* no ofrece la parábola, sino la clave para interpretarla (nota fil.)[850].

Para determinar de qué parábola se trata, hay que atender a los indicios que proporciona el contexto. Como se ha notado, la mención de *la higuera* ha enlazado esta unidad con los episodios del templo y la predicción de su fin. Por tanto, *la parábola* a la que Mc remite ha de ser la única pronunciada en el templo, la de los viñadores (12,1-9), donde precisamente se anunciaba el fin de la institución judía (12,9a: "Irá a acabar con esos labradores"). Nada tiene de extraño que Mc aluda aquí a esta parábola, cuando su versículo final resume el tema que se desarrolla en este discurso.

Así pues, según la frase inicial, los discípulos tienen que aprender de la higuera algo más acerca de la parábola de los viñadores. Esto significa que la exposicion precedente del desastre judío no ha agotado su sentido; de hecho, queda por explicar la última frase: "y dará la viña a otros" (12,9b). Según la parábola, la ruina de la nación judía comporta la transferencia del reinado de Dios a otros pueblos. Esta introducción va a proporcionar, pues, un nuevo punto de vista.

[849] Schreiber, *Theologie des Vertrauens* 134, Telford, *The Barren Temple* 135s; Burkill, «Strain» 31.

[850] Cf. Lagrange, 347: "Pequeña parábola del género explicativo, es decir, comparación sacada del orden de la naturaleza. Su objeto es la higuera". El texto, sin embargo, hace de la higuera maestro (*mathete*), no objeto. Así Telford, *The Barren Temple* 195: El texto de 13,28 no dice que Jesús dijera a los discípulos una parábola: "Aprended la lección que la higuera tiene que enseñar". Al interpretar 13,24-27 de la parusía final, Gaston, *No Stone* 35, no entiende el papel del paralelo con la higuera: "En su presente posición, Knox la llama con razón 'grotesca'" (Knox, *The Sources* I 107). Para otras opiniones acerca de este pasaje, cf. Mateos, *Marcos 13* nota 560.

28b *«Cuando ya sus ramas se ponen tiernas y echa las hojas, sabéis que el verano está cerca».*

Se describe en primer lugar un hecho de experiencia: *cuando ya sus ramas, etc.* En esta constatación aparentemente simple, Mc introduce varios elementos que aluden a otros pasajes del evangelio. Así, el término *ramas* ha aparecido solamente en la segunda parábola del Reino (4,32: "echa ramas grandes"), hablando de su universalidad, es decir, de la extensión del Reino a los pueblos paganos[851]. En cambio, el término *las hojas* alude otra vez al episodio de la higuera seca (11,13). El texto establece con insistencia el vínculo entre esta unidad y la destrucción del templo[852].

Por otra parte, *el verano* es la estación de la cosecha y, por tanto, de la abundancia y la alegría (Sal 126/125,5: "cosecharán con alegría"; cf. Is 9,2)[853]. La mención del verano (gr. *theros*) alude así a un horizonte gozoso. Más en concreto, ha de relacionarse con la cosecha (gr. *therismos*) mencionada en la segunda parábola del Reino (4,29: "la cosecha está ahí"), donde "cosecha" es un colectivo que engloba los frutos individuales, imagen de los hombres nuevos, resultado de la potencia de la semilla-mensaje (4,27) y de la fecundidad de la tierra-hombre (4,28 Lect.).

La alegría connotada por "el verano" se refiere, pues, a una cosecha de hombres, que comenzarán a aceptar en gran número el mensaje de Jesús. La alusión del texto a Jl 4,10.13[854], hace ver que se trata de paganos. La ruina de la nación judía señalará el momento para ello. Se producirá fruto, pero no en ese

[851] Cf. Mateos, *Los Doce* § 376s y nota 226.

[852] Schreiber, *Theologie des Vertrauens* 134: Relación indudable entre 11,12-14 y 13,28s; 136: Jr 8,13: higuera estéril = pueblo de Israel. Telford, *The Barren Temple* 135s: La higuera destruida, señal de castigo divino al pueblo (Jr 5,17; 8,13; Os 2,12; 9,10.16; Am 4,9; cf. Sal 105,33; Is 24,8; Neh 3,12); motivo: idolatría o corrupción del culto del templo; cf. Burkill, «Strain» 31.

[853] Cf. Lagrange 347; Taylor 628; Hauck, III 132s, 542: *theros* en gr. clás. significa también frutos y cosecha de verano; cf. Hartman, *Prophecy* 223 nota 32. Schreiber, *Theologie des Vertrauens* 134: *theros*, la cosecha, imagen del tiempo mesiánico (Wellhausen 106).

[854] En 4,29: *parestêken ho therismos*, puede descubrirse el sujeto personal, pues el pasaje alude a Jl 4,13: *parestêken ho trygetos*, donde la cosecha es imagen que designa el conjunto de los pueblos paganos (4,10: *panta ta ethnê*). Los hombres que constituyen la cosecha anunciada por "el verano" son los que al final de su entrega (4,29: "cuando el fruto se entrega") serán reunidos como "elegidos del Hijo del hombre" (13,27).

pueblo, arrastrado por instituciones que no han cumplido su cometido y están destinadas a desaparecer: el reinado de Dios será transferido a otros (12,9).

Aparece así el contenido que encierra esta frase y que da la temática de la entera unidad: la ruina de la nación judía (acontecimiento calamitoso) anuncia la extensión del reinado de Dios a los pueblos paganos (acontecimiento gozoso).

29 *«Así también vosotros: Cuando veáis que esas cosas están sucediendo, sabed que está cerca, a las puertas»*.

En este contexto, la fórmula ***así también vosotros*** implica de nuevo la incomprensión de los discípulos (cf. 7,18) y les advierte que han de adquirir el conocimiento que otros ya poseen[855]. Los seguidores que no proceden del judaísmo[856] han comprendido ya el aspecto positivo del desastre que se avecina. Del mismo modo deben comprenderlo ellos. En paralelo con la destrucción se sugiere una esperanza, aunque ésta no coincida con la restauración de Israel que los discípulos anhelaban. La ruina de Israel como nación es inevitable, pero, como lo indicaba la parábola de los viñadores, va a llegar la salvación a todos los pueblos. Los discípulos han de pasar de una solidaridad étnica a otra universal.

La construcción *cuando veáis* conecta esta unidad con 13,14 ("Cuando veáis") e, indirectamente, con la pregunta (13,4: "cuando esto esté...") y con 13,7 ("cuando oigáis estruendo de batallas"). Es decir, lo que *va a estar sucediendo* son las batallas, terremotos, hambres (13,7), que describían la invasión de Palestina por el ejército romano, invasión que había de culminar con la destrucción del templo; en otras palabras, corresponde a "la gran angustia" (13,14-23)[857]. Pero, como acaba de verse, cambia

[855] Cf. Telford, *The Barren Temple* 195; Beasley-M., *A Commentary* 96; Lambrecht, *Redaktion* 197. En estos autores se ve la dificultad que crea no esclarecer la existencia en Mc de dos grupos de seguidores; cf. Mateos, *Los Doce* § 486ss. Grundmann, *Markus* 270 relaciona correctamente la locución con *mathete* (v. 28a).

[856] Cf. Mateos, *Los Doce* § 272ss.

[857] Así Lagrange 347; Beasley-M., *A Commentary* 97; Pesch, *Naherwartungen* 179s; Lambrecht, *Redaktion* 199; Cranfield, *Mark* 407s; Lane, *Mark* 445; Hahn, «Die Rede» 247; Robinson, *Jesus and His Coming* 120. En contra, Conzelmann, «Geschichte» 220, que lo refiere a la parusía.

el punto de vista: mientras en 13,14: "cuando veáis" introduce el desastre inminente, aquí anuncia una cosecha próxima.

La expresión *está cerca, a las puertas* insiste en la inminencia del acontecimiento favorable, que está en relación con el reinado de Dios (cf. 1,15: "el reinado de Dios está cerca")[858].

La señal dada por la higuera y su paralelo en los sucesos futuros constituyen la introducción al dicho central, para referirlo sin ambigüedades a los desastres anunciados en 13,14ss, pero mostrando al mismo tiempo su carácter positivo. De este modo, antes de precisar el momento en que va a suceder la ruina, Jesús pretende ampliar la perspectiva de los discípulos, haciéndoles comprender que el desastre del pueblo judío deja paso a un horizonte de esperanza para la humanidad.

Dicho central: El "cuándo" de la ruina de Israel y de la extensión a los paganos

30 *«Os aseguro que no pasará esta generación antes que todo eso se cumpla».*

Este dicho solemne (*Os aseguro*) es el centro de la unidad. El término *generación* ha aparecido cuatro veces en Mc, siempre con sentido peyorativo (en 8,12*bis* se refiere al grupo fariseo que pide una señal, en cuanto representativo de los de la sociedad judía de su tiempo; en 8,38, la generación es llamada por Jesús "idólatra [lit. "adúltera"] y pecadora"; en 9,19, "sin fe"). El cotejo de los diversos pasajes muestra que la generación o sociedad judía descrita en el evangelio está imbuida en su conjunto por la escala de valores sostenida por los fariseos.

[858] La locución *eggys estin* es paralela de las formas del verbo *eggizô*, asociado desde 1,15 con el reinado de Dios. He aquí los tres pasajes en que se encuentra el verbo: 1,15: *êggiken hê basileia tou Theou*, "está cerca el reinado de Dios"; 11,1: *hote eggyzousin eis Ierosolyma*, "cuando se acercaban a Jerusalén"; 14,42: *idou ho paradidous me êggiken*, "he aquí que está cerca el que me entrega". Acercarse a Jerusalén, lugar de su muerte, equivale para Jesús a "entregarse"; la cercanía de Judas, a "ser entregado" (cf. 14,1s-10s). Uno y otro hecho señalan la cercanía del reinado de Dios, asociado a esta muerte. La locución *eggys estin* está, pues unida a la idea del Reino; cf. Le Déaut, *La Nuit* 274s; Dupont, «La parabole du figuier» 542s; Pesch II 458 cita pasajes proféticos donde *eggys* tiene sentido escatológico: Jl 1,15; 2,1; Abd 1,15; Sof 1,7.14; Is 13,6; Jr 31,16.

En nuestro pasaje, por tanto, *esta generación* es la que mantiene los ideales de victoria y restauración nacionalista y la esperanza de un mesías triunfador que habría de dar a Israel la hegemonía sobre los pueblos paganos. Es la que va a ser testigo de la ruina de la nación[859].

Pero, además, esa expresión se usa en el AT en contextos particulares: en Gn 7,1 designa la impía generación del diluvio, de la que sólo se salvó Noé con su familia; en Dt 32,5.20, la generación calificada de "malvada, pervertida, depravada"; fue la primera generación del Éxodo, de la que pocos entraron en la tierra prometida (cf. Sal 95/94,10). En el judaísmo se hablaba de la generación de Henoc, de la del diluvio, de la del Éxodo, de la de la dispersión, siempre asociándolas a la infidelidad[860].

Atendiendo a los adjetivos que Mc aplica a "esta generación" (8,38; 9,19), se aprecia que sus expresiones tienen como trasfondo las del AT. Es la generación del segundo Éxodo, el del Mesías, que se comporta como la del primero; la que debía haber visto el cumplimiento de las promesas, pero que rechaza la oferta de salvación. Esta generación pasará, como las otras, pero con una diferencia: su infidelidad es definitiva; por ello, Israel deja de ser el pueblo elegido y se condena a la ruina.

La expresión *todo eso / todas esas cosas* recapitula todo lo dicho sobre la destrucción del templo tanto en la pregunta inicial (13,4: "esas cosas", "eso... todo") como en la primera unidad de cada parte (13,8: "eso es el principio de los dolores"; 13,23: "os lo he predicho todo"; 13,30: "todo eso"). Lo que se va a cumplir dentro de la misma generación incluye tanto la ruina de Jerusalén como la entrada de los paganos en el Reino[861].

[859] Mucho se ha discutido sobre el sentido de "generación" en este pasaje, cf. Lövestam, «The *hê genea haute*» 404 nota 6: La mayoría de los exégetas la interpreta en sentido cronológico, pero Lövestam, al opinar que lo que ha de suceder dentro de esta generación incluye la parusía, no ve manera de combinar el dicho sobre "la generación presente" con la ignorancia de 13,32. Para otras opiniones, cf. Mateos, *Marcos 13* nota 582.

[860] Cf. Lövestam, «The *hê genea haute*» 406ss. Beasley-M. *A Conmmentary* 100, cita a Büchsel, *TWNT* I 661: Secundariamente "contiene siempre un significado condenatorio"; cf. Lambrecht, *Redaktion* 207.

[861] Lagrange 348: *tauta panta* se refiere a la destrucción del templo; Beasley-M. *Mark* 315, tanto a la destrucción de Jerusalén como a la parusía. La mayor parte de los autores lo interpretan del fin del mundo/parusía; vse. Mateos, *Marcos 13* nota 586.

Existe un claro paralelo entre este pasaje y el de 9,1:

13,30: a) "Os aseguro
b) que no pasará esta generación
c) antes que todo eso se cumpla".

9,1: a') "Os aseguro
b') que algunos de los aquí presentes no morirán
c') sin haber visto que el reinado de Dios ha llegado ya con fuerza".

En estos dos pasajes, las frases b) y b') tienen un contenido equivalente.

La identidad de la introducción ("Os aseguro") y la equivalencia de las frases b) b') llevan a preguntarse si el inciso final, c') "sin haber visto que el reinado de Dios ha llegado ya con fuerza" no es a su vez equivalente de c) "antes que todo eso se cumpla"[862].

Según el significado de los versículos anteriores, la respuesta es afirmativa. Lo que "está cerca, a las puertas" (v. 29) es la entrada de los paganos en el reino de Dios, y este suceso es el que se llama en c) "la llegada del reinado de Dios con fuerza" (9,1 Lect.). La precisión "con fuerza", muestra que, según Mc, el reinado de Dios existe antes de la afluencia de los paganos; de hecho, según la segunda parábola del Reino (4,30-32), se va desarrollando, como la mostaza, a partir de un principio minúsculo.

Por otra parte, "con fuerza" significa "desplegando su potencia de vida" (cf. 13,26 Lect.), y es este hecho el que lo hace perceptible (9,1: "sin haber visto"). Corresponde este momento al descrito en la parábola de la mostaza como "echar ramas grandes" (4,32), a cuya sombra anidan los pájaros, figura de los pueblos paganos.

Las formulaciones contenidas en c) y c') son equivalentes, pero no idénticas. En 9,1, dicho pronunciado ante un auditorio compuesto por los dos grupos (discípulos y otros seguidores, cf. 8,34), se considera únicamente el aspecto positivo, omitiendo

[862] Las traducciones literales lo hacen todavía más claro: (9,1) "algunos de los aquí presentes no experimentarán la muerte hasta que", (13,30) "no pasará esta generación hasta que".

toda alusión a la ruina de la nación judía. En 13,30, en cambio, dirigido exclusivamente al grupo de discípulos, la expresión "todo eso" incluye los dos aspectos, el negativo (ruina) y el positivo (extensión del Reino a los paganos).

Colofón: Certeza del plazo

31 *«El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán».*

Este dicho lapidario confirma la certeza profética de la predicción anterior: la promesa del reinado universal de Dios es más segura que la continuación del universo.

III/B. SEGUNDA UNIDAD (13,32-37)

La estructura de esta unidad es inversa respecto a la de la anterior (vv. 28-31). Allí, el paralelo con la higuera, que abría el horizonte de la entrada de los paganos en el Reino (vv. 28-29), precedía a la predicción del momento del desastre para la nación judía (v. 30); ahora, por el contrario, el dicho que se refiere al momento –el día o la hora (v. 32)– se coloca en primer lugar y va seguido de la analogía donde se expone la actitud que se deriva de este hecho (vv. 33-36).

En otros términos, en la unidad anterior, el párrafo introductorio se orientaba hacia el clímax de la predicción y su certeza (vv. 30s); en ésta, en cambio, es en el dicho sobre el día y la hora donde toma pie la analogía que sigue.

La estructura inversa de las dos unidades aproxima los dos dichos sobre el momento, el conocido (v. 30s) y el desconocido (v. 32), produciendo un efecto particular de contraste. Además, el momento de la ruina (v. 30) cierra manifiestamente una época, la de Israel como pueblo elegido, abriendo la de los paganos; el momento pendiente del día y la hora (v. 32) se coloca en esa perspectiva de futuro.

El tema de la ignorancia se entrelaza con el de la vigilia . En el dicho introductorio (v. 32) aparece sólo el de la ignorancia ("a nadie compete", lit.: "nadie sabe/entiende). En la exhortación central (vv. 33-36) se combinan los dos temas. El colofón (v. 37) presenta sólo el de la vigilia, que aparece así como el más importante de la unidad.

Mc 13,32-37: *El fin. El mandamiento de Jesús*
(Mt 24,36-44)

[32]En cambio, lo referente al día aquel o a la hora, a nadie compete,
ni siquiera a los ángeles del cielo ni al Hijo,
únicamente al Padre.

[33]¡Andaos con cuidado, ahuyentad el sueño, que no sabéis cuándo va a ser el momento!
[34]Es como un hombre que se marchó de su país:
dejó su casa, dio a los siervos su autoridad

–a cada uno su tarea–
y en especial al portero le mandó mantenerse despierto.

[35]Por tanto, manteneos despiertos, que no sabéis cuándo va a llegar el señor de la casa
–si al oscurecer o a medianoche o al canto del gallo o de mañana–
[36]no sea que, al llegar de improviso, os encuentre dormidos.

[37]Y lo que os digo a vosotros, lo digo a todos: Manteneos despiertos.

NOTAS FILOLÓGICAS

32 *En cambio*, gr. *de*, en sentido adversativo fuerte.
lo referente al día aquel o a la hora, gr. *peri... tês hêmeras ekeinês ê tês hôras*, "acerca de", "[en] lo concerniente a"; el demostrativo *ekeinês* afecta tanto a *tês hêmras* como a *tês hôras* (cf. 13,26).
a nadie compete, gr. *oudeis oiden*; la construcción de *oida* con *peri* (en el NT, sólo aquí y en el paralelo de Mt 24,36) puede asimilarse a la clásica de *oida* + genit.: "saber de algo", "tener cierta ciencia, habilidad o competencia", "hacerse cargo", "entender de algo", en el sentido, por ejemplo, de un tribunal que entiende de los asuntos que le competen, cf. Winandy, «Le logion de l'ignorance» 63-79.
a nadie... ni siquiera, gr. *oudeis... oude... oude... ei mê*. "nadie... ni siquiera... ni siquiera... excepto/únicamente".
a los ángeles del cielo, gr. *hoi aggeloi en tô ouranô* (cf. 12,25).
al Hijo, gr. *ho Hyios*, sólo aquí en Mc sin un genitivo dependiente.
al Padre, gr. *ho Patêr* (cf. 8,38).

33 *Andaos con cuidado*, gr. *blepete*, cf. 13,5b.9.23.
ahuyentad el sueño, gr. *agrypneite*, asíndeton entre dos verbos finitos, Blass § 461_2; imperat. presente yusivo, Mateos, *El Aspecto*, § 220; Moulton-Turner III 75.
que no sabéis, gr. *ouk oidate gar*, cf. v. 35.
cuándo llega, gr. *pote ho kairos estin*, presente, con valor de futuro próximo.
el momento, gr. *ho kairos* (cf. 1,15; 10,30; 11,13; 12,2).

34 *Es como un hombre*, gr. *hôs anthrôpos*, construcción como en 4,26. Blass § 482_4.
que se marchó de su país, gr. *apodêmos* (cf. 12,1: *apedêmêsen*), clás, no en LXX, cf. Moulton-Howard II 299, 311; Taylor 632.
dejó su casa, gr. *apheis tên oikian autou*, lit.: "dejando su casa"; cf. 2,15.
dio a los siervos, gr. *dous tois doulois*, lit. "dando a los siervos"; *doulos*, cinco veces en Mc (10,44; 12,2.4; 13,33b; 14,47); el posesivo *autou*, intercalado entre *tois doulois* y *tên exousian*, no puede conectarse con el primero, pues 1º) los siervos son "de todos" (10,44), no de Jesús y 2º) el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir (10,45).

su autoridad, gr. *autou tên exousian;* excluida la conexión del posesivo con *tois doulois,* se concluye que depende de *exousia* (diez veces en Mc: 1,22.27; 2,10; 3,15; 6,7; 11,28.29*bis*.33; 13,34); ocupa así una posición enfática, que subraya la idea de posesión: "su propia autoridad". *exousia* es un abstracto derivado de la forma femenina, *exousa,* del partic. pres. de *exesti,* "estar permitido". Significa, pues, "capacidad/facultad, autoridad/libertad" para actuar o disponer respecto a personas o cosas.

a cada uno, gr. *hekastô* (sólo aquí en Mc).

tarea, gr. *ergon,* (sólo aquí y en 14,6); el inciso *hekastô to ergon autou* está en aposición a *autou tên exousian.*

y en especial, gr. *kai* no conjuntivo, sino especificativo: "en especial / en particular"; de este modo no se excluye al portero de la categoría de "siervo".

al portero, gr. *tô thyrorô* (sólo aquí en Mc).

le mandó, gr. *eneteilato* (sólo aquí y en 10,3.5, con sujeto Moisés).

mantenerse despierto, gr. *hina grêgorê,* presente durativo.

35 *Por tanto,* gr. *oun,* conexión con lo anterior.

manteneos despiertos, gr. *grêgoreite,* imperat. presente, Mateos, *Aspecto* § 220.

que no sabéis, gr. *ouk oidate gar,* cf. v. 33.

cuándo va a llegar, gr. *pote... erkhetai,* presente que excluye futuro remoto; con sujeto personal, alusión a 13,26.

el señor de la casa, gr. *ho kyrios tês oikias,* paralelo con 12,9: "el dueño/ señor de la viña".

si al oscurecer, gr. *opse,* de 6 a 9 de la tarde.

a medianoche, gr. *mesonyktion* (sólo aquí en Mc), de 9 a 12 de la noche; acusat. de duración, Blass § 161_6; Robertson 471, 495.

al canto del gallo, gr. *alektorophônias* (sólo aquí en el NT), de las 12 a las tres de la madrugada; genit. de tiempo, Blass § 186_6; Moulton-Turner III 235; Robertson 471.

de mañana, gr. *prôi,* de las 3 a las seis de la mañana; locat., Robertson 471.

36 *no sea que, al llegar,* gr. *mê elthôn.*

de improviso, gr. *exaiphnês* (sólo aquí en Mc).

os encuentre dormidos, gr. *heurê hymas katheudontas* (cf. 14,37.40).

37 *Y lo que os digo a vosotros, lo digo a todos,* gr. *ho de hymin legô pasin legô,* distinción entre el grupo de los cuatro/Once (*hymin*) y el resto de los seguidores (*pasin*).

Manteneos despiertos, gr. *grêgoreite* (cf. vv. 34.35).

CONTENIDO Y DIVISIÓN

No hay un "fin" colectivo, como suponían los discípulos, sino individual. No debe ser motivo de preocupación, porque está en manos del Padre. Capacitada por Jesús, la comunidad deberá entregarse sin reserva y sin temor

a continuar la obra de Jesús entre los paganos, sabiendo que el dolor será pasajero y el gozo permanente.

La unidad puede dividirse así:

13,32: Dicho introductorio: el amor del Padre.
13,33-36: Exhortación central: el mandamiento, la vigilancia (dividida en dos miembros, vv. 33-34.35-36).
13,37: Colofón: los destinatarios del mandamiento.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. *El día aquel* (v. 32), alusión a la llegada del Hijo del hombre (13,26).
2. *Aquella hora* (v. 32), mencionada en 13,11.
3. *Los ángeles del cielo* (v. 32), "los resucitados", cf. 13,27.
4. *El Hijo* (v. 32), única vez sin genitivo dependiente ("de Dios", "del hombre").
5. *El Padre* (v. 32), cf. 8,38 (del Hijo del hombre); 11,25 (de los discípulos); 14,36 (de Jesús).
6. *Se marchó de su país* (v. 34), cf. 12,1.
7. *Su casa* (v. 34), cf. 2,15.
8. Incongruencia narrativa: *dio, mandó* (v. 34), despues de *se marchó* (v. 34).
9. *Los siervos* (v. 34), cf. 10,44: "siervo de todos".
10. *Su autoridad* (v. 34), cf. 2,10.
11. *Al portero* (v. 34), cf. 13,29: "a las puertas".
12. *Le mandó* (v. 34), única vez con sujeto Jesús; cf. 10,3.5, con sujeto Moisés.
13. *Mantenerse despierto* (v. 34), orden que se extenderá a todos, vv. 35.37; cf. 14,34.37.38.
14. *Va a llegar* (v. 35), *al llegar* (v. 36), cf. 13,26: "verán llegar al Hijo del hombre".
15. *El señor de la casa* (v. 35), cf. 12,9: "el señor/dueño de la viña".
16. Dividir la noche en cuatro vigilias (v. 36) no era usanza judía, sino romana.
17. *Dormidos* (v. 36), cf. 14,37.
18. *A todos* (v. 37), incluyendo a los seguidores que no pertenecen al grupo de los cuatro/Once.

LECTURA

32 *«En cambio, lo referente al día aquel o a la hora, a nadie compete, ni siquiera a los ángeles del cielo ni al Hijo, únicamente al Padre».*

El dicho inicial introduce el tema de la competencia sobre el día y la hora, cuyas consecuencias se desarrollan en el resto de la unidad.

El pasaje no habla de un mero saber (gr. *oida)*, sino de un saber que está en función de un actuar (gr. *oida peri*). Tampoco dice que el día y la hora estén fijados por el Padre. Afirma, en cambio, que sólo al Padre compete el asunto de "aquel día o aquella hora", que a él está reservado el actuar cuando llegue el momento[863].

La expresión "el día aquel" se encuentra cuatro veces en Mc. En 2,20 (episodio del ayuno) está referido a la muerte de Jesús, que connota su exaltación. En 4,35 (episodio de la tempestad) señala que la misión entre los paganos es consecuencia de esa muerte-exaltación. En 14,25 (la eucaristía) señala un término a partir del cual Jesús, en el reino de Dios, beberá el nuevo producto de la vid[864]. En nuestro pasaje, en cambio, "el día" no se refiere a Jesús, quien, en el discurso, habla desde su estado glorioso acerca de un acontecimiento futuro.

Según esto, en tres de los cuatro casos en que aparece, la fórmula "el día aquel" se refiere a la muerte-exaltación de Jesús, de la que se deriva tanto la misión entre los paganos como la producción del vino nuevo. En el caso restante, el de nuestro texto, la fórmula tiene, sin duda alguna, un significado análogo; ahora bien, si este día, por situarse en el futuro, no se refiere ya a Jesús, ha de referirse a sus seguidores, cuyo destino es semejante al suyo[865]. Significa, por tanto, la muerte-exaltacion de los seguidores de Jesús que han llevado a cabo su entrega (13,26). Compartiendo el destino de Jesús, representa, para cada uno de

[863] Winandy, «Le logion» 79. No tener en cuenta la peculiar construcción de *oida* e interpretarlo de un mero "saber" causa grandes dificultades. Para Schiewind, *Markus* 175, el v. 32 muestra el no saber de Jesús. Kümmel, *Verheissung* 142, encuentra una contradicción entre la predicción de una fecha concreta para la llegada del reino (v. 30) y la afirmación enfática de que esa fecha no puede ser conocida. Para otras muchas opiniones, cf. Mateos, *Marcos 13* nota 602.

[864] Enlaza así 14,25 con 2,20 (muerte-exaltación), en cuyo contexto se habla también del "vino nuevo" (2,22) y, naturalmente, con la parábola de 12,1-9, según la cual, la viña confiada antiguamente a Israel sería dada a otros (12,9). Serán ésos, la nueva comunidad, en la que entran los pueblos paganos, quienes produzcan el nuevo fruto de la vid (14,25).

[865] De hecho, en la unidad I/B (13,9-13), la persecución de que los discípulos van a ser objeto está en paralelo con la de Jesús y, en el colofón (v. 13b) se promete la salvación a los que resistan hasta el final. La sección II/B (13,24-27), por su parte, ha descrito la llegada del Hijo del hombre como una reivindicación y congregación de "sus elegidos" (13,26-27), los que lo han seguido hasta el final, superando la muerte; cf. Schreiber, *Theologie des Vertrauens* 131s.

ellos, el desenlace glorioso de su actividad, que cierra el ciclo de la misión encomendada.

La partícula disyuntiva "o" distingue "el día" de "la hora"[866] impidiendo considerar a esta última como una concreción del primero. Lo mismo que "el día aquel", también "aquella hora" tiene relación con la historia de Jesús: es precisamente la entrega que lo lleva a la muerte la que se designa como "la hora" (14,35.41). Coincide este sentido con el de "aquella hora" en la primera parte del discurso (13,11); allí se trataba del momento de la comparecencia de los discípulos ante el tribunal, el de la prueba final, en la que el seguidor de Jesús deberá ser constante hasta el fin (13,13). En nuestro pasaje, "aquella hora" designa, por tanto, el momento en que los seguidores se ven perseguidos, con probabilidad de muerte.

Las expresiones son, pues, complementarias: "aquella hora" connota la pasión/muerte del discípulo; "el día aquel" su reivindicación/vida. Por la constancia hasta el fin (13,13), "la hora" de la prueba culmina en "el día" de la salvación, el de la llegada del Hijo del hombre (13,26).

En este pasaje se menciona primero el aspecto gozoso ("el día aquel"), que es el definitivo; luego, el doloroso ("la hora"), transitorio[867]. La diferente duración denotada por cada término simboliza también su respectivo carácter ("hora", lapso breve; "día", comparativamente mucho más largo). Además, la expresión "el día aquel" parece aludir al texto de Zac 14,6-7, donde se habla de "el día aquel conocido solamente por el Señor". Ahora bien, según el profeta, "ese día será único, sin distinción de noche y día, porque al atardecer seguirá habiendo luz". Se trata, pues, del día que no tiene fin[868].

[866] Cf. Schreiber, *Theologie des Vertrauens* 130. Lagrange 349, en cambio, los identifica; cf. Beasley-M. *A Commentary* 107s; Gnilka II 241; Lambrecht, *Redaktion* 231. Para Pesch, *Naherwartungen* 191s, "aquel día" es el del juicio final (13,26); "la hora" le crea dificultad y busca una escapatoria considerando que probablemente es original sólo "el día".

[867] Mc ha insertado también la transfiguración (9,2ss) antes que la oración de Getsemaní (14,32ss).

[868] El texto de 8,38 advierte al seguidor de Jesús contra una posible defección, cediendo ante la presión social; debido a ésta, no se atreve a arrostrar las consecuencias de una profesión pública de su adhesión ("avergonzarse"). Esto muestra que "la hora" supone la constancia en la entrega en medio de toda clase de oposición por parte de la sociedad (13,13a: "Seréis odiados, etc")

Para comprender la razón de que el día y la hora estén bajo la competencia del Padre, hay que examinar previamente el uso en este pasaje del apelativo "el Padre" en lugar de los términos "Dios" o "Señor" que han aparecido anteriormente (13,19.20).

En nuestro pasaje, el término "el Padre" aparece por tercera vez en el evangelio. La primera vez está determinado como el Padre del Hijo del hombre (8,38); la segunda vez, como el Padre de los discípulos (11,25); esta tercera vez, se le llama solamente "el Padre": incluye así ambos términos, al Hijo (v. 32b), que pronuncia el discurso, y a los discípulos, a quienes se dirige. La cuarta vez lo usará Jesús en su oración en Getsemaní (14,36).

Hay además dos textos donde se connota la paternidad de Dios. En ellos, una voz del cielo o de la nube llama a Jesús "su Hijo" (1,11; 9,7). En ambos casos se explicita el amor del Padre al Hijo ("el amado"), amor que tiene su expresión en la bajada del Espíritu sobre Jesús (1,10) o su permanencia en él (9,7). Según esto, al llamar a Dios el Padre de los discípulos, se da por supuesto que también ellos son objeto del amor del Padre y que han recibido el Espíritu (1,8).

La competencia del Padre respecto al día y a la hora connota, por tanto, su amor por los discípulos y su relación paterno-filial con ellos.

Como la llegada misma del Hijo del hombre (13,26), "el día aquel" no es un acontecimiento único, sino iterado. El "fin" esperado por los discípulos, el de la salvación sociológica por obra de un Mesías apoyado por Dios, que, ligado a la destrucción de Jerusalén, modificaría portentosamente el rumbo de la historia, se cambia por el "fin" individual, que se va verificando en la historia para cada seguidor, como desenlace de su entrega personal. Así va teniendo lugar la constitución definitiva de la humanidad nueva; ésta se va congregando más allá de la muerte, que desemboca para cada uno en la salvación definitiva. No es importante conocer el momento, sino saber que está en manos del Padre. Han de fiarse de su amor.

Este dicho no está aislado en el evangelio. La exclusiva competencia del Padre respecto a los sucesos del día y de la hora recoge el contenido de la cita del Sal 110/109,1 en la controversia

tenida en el templo sobre el papel del Mesías (12,36). En aquella cita incluía Mc una frase, "mientras hago de tus enemigos estrado de tus pies", que no se utilizó en la controversia, pero que sienta la base para la unidad II/B de este discurso (13,24-27), donde, con imágenes cósmicas, se anuncia la caída de los regímenes opresores y la llegada gloriosa del Hijo del hombre.

En el texto del salmo, la derrota de los enemigos del Mesías se atribuye a Dios mismo. En paralelo con esta formulación simbólica está la atribución al Padre de la competencia en "la hora", momento de la persecución y juicio de los discípulos, y en "el día", momento de la caída de los enemigos del Hijo del hombre y de la salvación definitiva de los seguidores de éste.

Aparece así en el discurso la tercera denominación divina: "el Padre". El término "Dios" lo denota como Creador y Dios de la humanidad entera (13,19); "Señor" (= Yahvé), como el Dios de Israel (13,20); "el Padre" lo caracteriza como el Dios de la nueva humanidad, cuyos miembros son "los hijos" (11,25).

Los dos términos que se encuentran contrapuestos al de "Padre" son "los ángeles del cielo" y "el Hijo". La enumeración es climática y el término principal es el segundo.

Los ángeles pertenecen al mundo divino (*del cielo*), que aparece constituido en este pasaje por el Padre, el Hijo y "los ángeles". Como se ha visto, los ángeles celestes son en Mc una figura para designar a los resucitados (13,27 Lect.).

El término "el Hijo", por estar en correlación con "el Padre", designa al "Hijo de Dios" (1,1.11; 9,7; 15,39); pero, al mismo tiempo, al "Hijo del hombre", de quien se dice explícitamente que Dios es su Padre (8,38)[869].

A nadie compete actuar más que al Padre, con su amor hacia los discípulos, sus hijos (11,25); él desplegará su actividad en esos momentos cruciales. En "la hora", dando a cada uno la ayuda del Espíritu para que esté a la altura de la circunstancia y tenga las palabras adecuadas a la situación (13,11); en "el día

[869] Para las relaciones entre 13,32 y los textos de 4,27 y 10,40, vse. Mateos, *Marcos 13* §§ 551-553.

aquel", con la llegada del Hijo del hombre, portador de la fuerza de la vida (13,36), ésta superará la muerte, y serán reunidos en la etapa final del Reino. Será el Padre quien reivindique al Hijo y a los suyos ante los perseguidores (cf. 12,36).

Exhortación central:
El mandamiento, la vigilancia

33 *«¡Andaos con cuidado, ahuyentad el sueño, que no sabéis cuándo va a ser el momento!»*

En lo que toca a los discípulos empieza Jesús exhortándolos a evitar un peligro (*Andaos con cuidado*). Deben prestar atención a sí mismos (cf. 13,9), para "ahuyentar el sueño". La expresión es metafórica. "Dormirse", "estar dormido", "ceder al sueño" significa despreocuparse de las circunstancias y renunciar a la actividad. Ese es el peligro que han de evitar. En una sociedad tan insegura, donde el odio está activo (13,13), el desconocimiento del momento de la prueba exige vigilancia. El fin ha de ser acogido con plena consciencia y voluntariedad, como el complemento de la actitud vital.

La ignorancia sobre el *cuándo*, indicada aquí y en v. 35 ("no sabéis"), no se refiere ya a los sucesos de la destrucción de Jerusalén y del templo, que habían de tener lugar en aquella generación (13,30), sino "al día y a la hora", representados en orden inverso por las expresiones *el momento* (v. 33) o "la llegada del señor de la casa" (v. 35).

Aparece en este pasaje una serie de términos o frases cuyo sentido hay que precisar, para poder captar enteramente el significado.

El término gr. *kairos* (aquí "momento") aparece en Mc cinco veces, siempre en singular con artículo. Analizando los diversos pasajes[870] se constatan dos acepciones: una designa un período de tiempo (1,15; 10,30; 11,13); otra señala momentos determinados, entre ellos, el de la sazón del fruto (12,2; 13,33). Ha ha-

[870] Vse. el análisis en Mateos, *Marcos 13* §§ 557-559.

bido un período productivo para Israel (1,15; 11,13) y comienza otro para la nueva comunidad (10,30: "entre persecuciones")[871], en el que se inserta "la hora" mencionada en v. 32.

34a *Es como un hombre que se marchó de su país: dejó su casa, dio a los siervos su autoridad –a cada uno su tarea–»* ...

Jesús comienza una analogía: *Es como un hombre que se marchó de su país*, que tiene conexiones en el evangelio. Es claro el nexo de este texto con la parábola de los viñadores (12,1-9): mención de *un hombre* (12,1); correspondencia de *se marchó de su país* con 12,1; la mención del *momento* (12,2: "a su tiempo"), la de *los siervos* (12,2.4) y la relación de *el señor de la casa* con "el dueño/señor de la viña" (12,8). Además, los malos tratos a los "siervos" en la parábola enlazan con el contexto de persecución, implícito en el término "momento/hora".

Aparecen igualmente ciertas conexiones con la primera parábola del Reino (4,26-29), donde, en primer lugar, se habla también de "un hombre"; en segundo lugar, la expresión de la parábola "sin que él sepa cómo" (4,17), recuerda el "no sabéis cuándo va a ser el momento" (v. 33); por último, *el momento* (que será el de la sazón del fruto) está en relación con "el fruto que se entrega" de la parábola (4,29).

Puede decirse, por tanto, que, por estas relaciones, en la analogía de vv. 34-36 se trata del reinado de Dios: por la conexión con 4,26-29, en cuanto ese reinado, a nivel individual, significa la entrega de la persona (4,29), y, por la conexión con la parábola de los viñadores, en cuanto, a nivel social, va a ser transferido a los paganos (12,9).

... *dejó su casa*. El término *casa*/hogar (gr. *oikia)* denota en Mc un ambiente de relación personal; añade al simple "casa/local" (gr. *oikos*) el rasgo de vinculación entre sus moradores, dominando así el sentido de hogar/familia[872]. La casa/hogar de Jesús (cf. 2,15; 9,33b; 10,10) representa la nueva comunidad, compuesta por los dos grupos de seguidores, los discípulos,

[871] Cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 557-559

[872] Cf. Mateos, *Los Doce* § 250ss.

que proceden del judaísmo, y los otros, que no proceden de él. Esta mención de *su casa* tendrá un paralelo en la denominación "el señor de la casa" (v. 35a).

En cuanto nueva familia (3,35), la casa/hogar de Jesús, comunidad universal, trasciende y sustituye a "la casa de Israel", comunidad étnica; en cuanto lugar de la presencia de Jesús, sustituye al templo (cf. 11,17).

La sucesión de formas verbales crea en este pasaje una incongruencia narrativa. En efecto, respecto al verbo *dejó* (gr. participio *apheis*), las formas *dio* (gr. participio *dous*) y *mandó* (v. 34b) están en relación de posterioridad inmediata, y esto produce una aparente falta de lógica, pues la acción de "marcharse" (*dejó su casa*) debería seguir a las de "dar" y "mandar". Como de ordinario, este "obstáculo" en la narración es un recurso del autor para señalar el sentido teológico del pasaje.

De hecho, dado el sentido figurado de "la casa", que representa a la comunidad, "dejar su casa" significa "separarse de los suyos". El pasaje expone, pues, el aspecto voluntario de la muerte de Jesús, en sentido complementario al expuesto en 2,20: "llegará un día en que les arrebaten al esposo". La metáfora usada, "marcharse de su país", es muy apta para figurar la muerte. La separación local connota la invisibilidad y la ausencia de acción directa, como se explicita a continuación: la actividad queda confiada a los "siervos". Jesús se separa de los suyos y les deja la responsabilidad de la misión futura.

El término *siervo* (gr. *doulos*) ha aparecido una vez aplicado a los miembros de la comunidad de Jesús: "el que quiera entre vosotros ser primero, ha de ser siervo de todos" (10,44). Se encuentra en oposición a "los que figuran como jefes de las naciones" y "a sus grandes" (10,42). En este contexto de pueblos paganos, designa a los seguidores de Jesús como a los que se ponen voluntariamente junto a los que sufren la opresión de los poderosos, renunciando a toda clase de dominio; su misión será rescatar a todos los tiranizados por los gobernantes de cualquier país (cf. 10,44.45).

Teniendo en cuenta este dato, hay que concluir que en nuestro pasaje, "los siervos" no lo son de Jesús, representado por el

hombre que deja su casa, sino, como en 10,44, "de todos". Por lo demás, en la lógica de Mc, el texto de 10,45: "no he venido para ser servido", que se refiere a los miembros de su comunidad, excluye que pueda hablarse de "sus siervos"[873]. Son los enviados de Jesús (cf. 12,2-5: enviados de Dios) a todas las naciones.

La analogía continúa, pues, en forma figurada, el tema de la misión universal. El término "siervos" introduce, por su parte, un nuevo concepto, el de "servicio", que será desarrollado a continuación.

La *autoridad* o "capacidad" (gr. *exousia*) que Jesús comunica a los siervos es la suya propia, la del Hijo del hombre. En 2,10 (el paralítico) concierne ante todo a la liberación de un pasado de injusticia (el perdón de los pecados); pero, al mismo tiempo, la ejerce Jesús para comunicar vida, para abrir un futuro (2,11-12). Por otra parte, el término aparece cuatro veces en 11,28-33, denotando la autoridad de Jesús para denunciar públicamente la corrupción del templo y sus dirigentes. Los terrenos en que se ejerce la autoridad de Jesús son, pues, el perdón de los pecados, comunicando vida al que tiene fe (2,5.10.12), y la actividad de denuncia (11,28ss). Confiere además autoridad a los discípulos sobre los espíritus inmundos (6,7), es decir, sobre los fanatismos ocultos que impiden la aceptación del mensaje[874].

El texto de 2,10 hace ver que la "autoridad" compete a Jesús en cuanto es "el Hijo del hombre", es decir, el portador del Espíritu (1,11), la fuerza del amor del Padre[875]. Dar a "los siervos" su propia autoridad significa comunicarles el Espíritu que él posee

[873] La argumentación se debe a que, en el texto griego, hay un posesivo intercalado entre "los siervos" y "la autoridad", y a que la mayoría de los autores atribuyen el posesivo a "los siervos": cf. Lagrange 351: "dando el poder a sus servidores"; Grundmann 269: "y da la autoridad a sus esclavos". Como esta traducción da mal sentido, algunos ignoran la determinación "la" autoridad. Así Pesch II 467: "a sus siervos dio autoridad"; Lane, *Mark* 481: "dando autoridad a sus siervos"; de modo parecido, Gnilka II 242; Brandenburger, *Markus 13* 127.

[874] En el caso de la enseñanza, ésta no procede de la autoridad, aunque recibe de ella una fuerza particular que somete a los malos espíritus (1,27).

[875] Por no entender la *exousia* como la comunicación del Espíritu que capacita a "los siervos", los autores encuentran dificultades. Así Lambrecht, *Redaktion* 245: "Una ligera tensión quizá existe entre *exousia* (autoridad, ejercida sólo por el dueño de la casa) y *ergon* (trabajo, que cada cual ha de hacer)"; Pesch, *Naherwartungen* 198s: en el texto, la mención de la *exousia* alegoriza y propone prescindir de ella; cf. Gnilka II 245.

(cf. 1,8). Es una capacitación, análoga a la suya, para realizar la actividad propia de cada uno (*a cada uno su tarea*).

Esta *tarea* personal ha de seguir la línea de la "autoridad" de Jesús, es decir, liberar al ser humano de su pasado de injusticia y comunicarle vida. Ésa es la tarea propia de la condición de "siervos" y en ella ha de consistir su servicio universal (10,44: "siervo de todos"), aunque con diferentes modalidades, en cuanto el servicio pertenece a la decisión de la persona, cae bajo su responsabilidad y ha de llevarse a cabo según el modo personal de cada uno. Común es, pues, la capacitación; individual la realización[876]. Todos participan del Espíritu de Jesús y cada uno es responsable de su actividad. El don de la "autoridad" significa, por tanto, una transferencia de responsabilidad: la acción que Jesús ha llevado a cabo en la tierra ha de ser continuada por los suyos[877].

También la relación de la "autoridad" con el Espíritu resuelve la aparente falta de lógica narrativa a la que se aludió antes: el don del Espíritu es efecto de la muerte de Jesús (15,37); de ahí que en la analogía se mencione la marcha al extranjero (figura de su muerte) antes que el don de la autoridad a los siervos y el mandato al portero.

34b *«y en especial al portero le mandó mantenerse despierto»*.

El portero está presentado como una figura individual, pero la recomendación que se le hace, *mantenerse despierto*, se extiende inmediatamente al grupo de discípulos (v. 35: "mante-

[876] En Mc, el término *ergon*, "tarea" se encuentra únicamente en este pasaje y en la perícopa de la unción en Betania: "una obra (*ergon*) excelente ha realizado conmigo" (14,6), donde presenta el aspecto de obra terminada. En efecto, en la acción de la mujer, el perfume de nardo (14,3) es símbolo del amor (Cant 1,12) y la ruptura del recipiente simboliza la entrega de la vida. Es decir, el servicio denotado por el *ergon*-tarea no se detiene ni ante la posibilidad de sufrir la muerte.

[877] Puede compararse la condición de los miembros de la comunidad de Jesús con la de "los labradores" a quienes el dueño "arrendó" (12,1) su viña. Éstos sólo administraban un bien ajeno; en el caso de "los siervos" hay, en cambio, plena comunicación de autoridad por parte del dueño. Se ve que Mc considera la elección de Israel una etapa transitoria en el plan de Dios para la humanidad. En el caso de los viñadores recogían el fruto los siervos sucesivamente enviados; ahora, será el dueño mismo quien lo recoja (13,35). La viña era un ámbito cerrado (12,1: "la rodeó de una cerca"); la comunidad, en cambio, se extiende por la actividad de los siervos (13,10).

neos despiertos") y, más tarde, a todos los seguidores de Jesús (v. 37: "a todos"). Es, pues, la figura representativa de todos "los siervos", en cuanto asigna a todos una función común en medio de la diversidad de tareas. La función común a todos está indicada por la relación del término "portero" con la expresión "a las puertas" en la unidad anterior (13,29); es decir, tiene que ver con la entrada de los paganos en el Reino. Esta finalidad ha de estar presente en la tarea de cada miembro de la comunidad.

El verbo "mandar" (*le mandó*) ha aparecido en Mc solamente una vez, referido a un mandamiento o precepto dado por Moisés (10,3: "¿Qué os mandó Moisés?"). El sentido de mandamiento está explicitado a continuación (10,5: "os escribió Moisés el mandamiento ese").

En nuestro pasaje, el verbo "mandar", que equivale a "imponer un mandamiento", señala el mandamiento de Jesús, como contradistinto del mandamiento de Moisés (10,3.5) y de los mandamientos de Dios en la antigua alianza (7,8-9; 10,19; 12,28-31). Aparece así Jesús, en la época definitiva, tomando el puesto del legislador humano y del divino: es la figura del Hombre-Dios.

El contenido del mandamiento consiste en *mantenerse despierto*. El verbo "ahuyentar el sueño", usado antes (v. 33), acentuaba el aspecto de evitar la desidia y la falta de interés por la actividad. "Mantenerse despierto", subraya, en cambio, el aspecto positivo, fomentar un estado de expectativa o espera ("en tensión hacia"), tener en acto la capacidad de acción.

Siendo la única vez que figura Jesús como sujeto del verbo "mandar" en este evangelio, el "mantenerse despierto" constituye, según Mc, su único mandamiento. Es el eje alrededor del cual giran los dos miembros de la analogía (v. 34; vv. 35-36). El mandamiento es el centro de la unidad.

La expresión *mantenerse despierto* se encuentra seis veces en el evangelio, tres en esta unidad (vv. 34.35a.37), la otras tres en la escena de Getsemaní (14,34.37.38). El cotejo de los dos pasajes da su sentido pleno. Dado que el discurso es pronunciado por Jesús glorioso, es decir, después de la experiencia de su pasión y muerte, el *mantenerse despierto* aquí incluye el sentido que la expresión tiene en Getsemaní.

Directamente, *mantenerse despiertos* significa estar continuamente dispuesto a la tarea, cuyo núcleo común es la proclamación del mensaje de Jesús a todas las naciones (13,10). Pero la conexión con Getsemaní subraya la disposición a afrontar la persecución e incluso una muerte sin gloria con tal de cumplir el designio del Padre (14,36). El mandamiento expresa, por tanto, la coherencia en el seguimiento de Jesús hasta el final. No es una formulación seca y austera; supone haber recibido la "autoridad", es decir, la presencia del Espíritu en ellos, la fuerza del amor divino, que los vincula a Jesús. Es de su identificación con él y con su amor a la humanidad de donde nace la disposición a la entrega y el desafío de las dificultades[878].

El encargo al portero de *mantenerse despierto,* "mandamiento" que da Jesús a los suyos, orienta, por tanto, su expectativa y el campo de su acción, de modo que su actividad tienda a facilitar la entrada de los paganos en el Reino, sin echarse atrás ante la persecución ni incluso la muerte (cf. 13,9-13). Por mucho que cueste, todos han de estar dispuestos a abrir el mensaje de Jesús y las puertas de la nueva comunidad a los paganos (cf. 13,29: "a las puertas").

35 *«Por tanto, manteneos despiertos, que no sabéis cuándo va a llegar el señor de la casa –si al oscurecer o a medianoche o al canto del gallo o de mañana–»*

La expresión *el señor de la casa* está en paralelo con "el señor/dueño de la viña" (12,9). La imagen de la viña/reino de Dios queda sustituida por la de la casa/familia-reino de Dios. El Reino se va construyendo en un plano humano universal

[878] El contenido del "mandamiento", la prontitud para la entrega, está en paralelo con el sentido de la eucaristía en el evangelio. En efecto, comer el pan-cuerpo representa el compromiso de hacer propia la vida y actividad de Jesús; beber la copa-sangre, el de hacer propia su muerte, es decir, una entrega incondicional como la suya. La eucaristía renueva así el compromiso del seguimiento hasta el fin (cf. 8,34), que es el sentido del "mantenerse despiertos" y el contenido del mandamiento. Ordinariamente, los autores unen el estar en vela con la expectación de la parusía. Así Grässer, *Das Problem* 85; van Iersel, *"Der Sohn"* 122; Cousar, «Eschatology» 332; Gnilka II 244s; Brandenburger, *Markus 13* 130. Al contrario, Pesch II 317; Schweizer, «Eschatology» 117s: La expectación, "el estar despierto", ha perdido su sentido apocalíptico. Se entiende en sentido ético. Se ha desvanecido la expectación original de una parusía próxima. El énfasis en "mantenerse despiertos" se cambia por el de la responsabilidad en el trabajo.

(casa-hogar), no étnico ("casa de Israel") ni religioso-institucional (templo).

El pasaje tiene un marcado carácter a la vez personal y comunitario. La imagen de "la casa-familia" señala la unidad del grupo y el vínculo que une a sus miembros. La común capacitación con la "autoridad" de Jesús y la común condición de "siervos" señalan la igualdad que vige dentro del ámbito comunitario (cf. 10,42-45). La "tarea" particularizada (v. 34) muestra la autonomía y la responsabilidad personal en la labor. El "mantenerse despierto", propio de todos, indica la disposición común a la entrega, necesaria para cumplir la misión de la comunidad, la apertura del mensaje a todos los pueblos ("el portero").

La primera frase del segundo miembro (v. 35a: *por tanto, manteneos despiertos, que no sabéis cuándo*) se expresa de un modo paralelo a la frase inicial de la analogía (v. 33: *abuyentad el sueño, que no sabéis cuándo*). Sin embargo, el motivo no es exactamente el mismo; allí se refiere al momento/hora; aquí a la llegada del *señor de la casa*.

El señor de la casa designa a Jesús mismo, el heredero de la viña (12,7). Se pasa aquí de una imagen tomada de la cultura rural (la viña) a otra de la cultura urbana (la casa). En Israel (la viña) Dios era el Señor; en la nueva comunidad de seguidores, Jesús toma el puesto de Dios. Él es el Señor.

La forma verbal *va a llegar* (gr. *erkhetai*, presente por futuro cercano) está en clara relación con la llegada del Hijo del hombre (13,26) con su fuerza de vida, para reunir a los suyos que han llevado a cabo su tarea sin dejarse acobardar[879]. Representa, pues, el aspecto de salvación y vida definitiva expresado en v. 32 bajo la figura de "el día aquel". El segundo miembro completa, pues el primero (v. 33), que hacía referencia a al "momento/hora".

[879] Schreiber, *Theologie des Vertrauens* 93: Si Mc pone la misión universal (13,10) antes de la irrupción del fin del mundo (13,24-27), no tiene sentido decir que la parusía no sólo está cerca, sino que puede ocurrir en cualquier momento; luego, con el horizonte de la parusía (?), los vv. 33-37 tratan primariamente de la venida *presente* del exaltado a su comunidad. Feuillet, «La signification» 206: La exhortación a estar despiertos vale también para todas las venidas inopinadas del Hijo del hombre para intervenir como juez (?) en el curso de la historia humana... e igualmente para el juicio personal de cada hombre al término de su existencia.

Sólo se espera la llegada durante el tiempo nocturno. Las cuatro designaciones indican cuatro espacios de la noche, nombrados por la hora en que cada uno comienza o termina: *al oscurecer,* puesto el sol, abarca las tres primeras horas; *a medianoche* señala las tres horas siguientes; *al canto del gallo*, el tiempo hasta el segundo canto del gallo, que anuncia la aurora; *de mañana,* la madrugada hasta el amanecer. Son los nombres populares de las cuatro vigilias o velas que estaban en uso en el mundo romano, nueva alusión al contexto pagano (cf. 6,48) y a la misión universal (cf. 13,10; 14,9)[880].

Se alude así a la noche mesiánica, la del nuevo Éxodo y la liberación definitiva (cf. Éx 12,42)[881]. Se explica esta alusión por ser el grupo de discípulos, seguidores procedentes del judaísmo, el destinatario del discurso. El dicho realiza para ellos una doble rectificación: La llegada del Mesías no tendrá lugar, como ellos esperaban, en el mes de Nisán, en la noche de la pascua judía; la expectativa ahora es continua. Pero, además, como lo indican los nombres de las horas nocturnas, tampoco tendrá lugar en Jerusalén, sino en medio de territorio pagano.

36 ... *«no sea que, al llegar de improviso, os encuentre dormidos».*

Se indica el momento de la llegada anunciada anteriormente (cf. v. 35), pero en este pasaje se le añade un rasgo particular: se verificará *de improviso,* por sorpresa. No dejará tiempo para cambiar de actitud ni rectificar.

La llegada equivale a "el día aquel" (v. 32) y designa la salvación que constituye el envés de la prueba ("la hora"). El aviso sobre su carácter imprevisto tiene, pues, por objeto prevenir

[880] Los judíos dividían la noche en tres partes; los romanos, en cuatro. Mc usa aquí los nombres populares de las vigilias, no los militares; cf. Lagrange 352; Schreiber, *Theologie des Vertrauens* 92; Taylor 632; Pesch, *Naherwartungen* 200s; Gnilka II 245; Rigaux, «La seconde venue» 185. De las cuatro horas nocturnas, dos encuentran correspondencia respecto a la conducta de discípulos en el relato de la pasión, el anuncio de la traición (14,18: "caída la tarde") y las negaciones de Pedro (14,68.72: el gallo). Estas coincidencias pueden ser un modo de prevenir al grupo contra defecciones similares.

[881] Cf. Le Déaut, *La nuit* 273.278s.280s.295. La expectación mesiánica era especialmente inquietante para las autoridades romanas con ocasión de las celebraciones pascuales, y tenían que redoblar entonces el rigor y la vigilancia, cf. *ibid.* 282. Es posible que se esperase la aparición del Mesías en el templo, según Mal 3,1, *ibid.* 388.

contra la renuncia a la misión (*estar dormidos*), contra la dejación del seguimiento hasta el final (13,13). Si no hay esa entrega, la llegada para reunir a sus elegidos quedará frustrada.

Hay que poner este pasaje en relación con 8,38, donde la llegada del Hijo del hombre encuentra antiguos seguidores que se han avergonzado de él y de su mensaje ante la sociedad idólatra (lit.: "adúltera) y descreída (lit.: "pecadora"). Estos seguidores han cedido a la presión ideológica de la sociedad y han renunciado a su labor de evangelización. Prácticamente se han pasado al bando de los enemigos de Jesús y, naturalmente, no pueden ser recogidos por él como cosecha final.

Esta última nota sobre el peligro de fracaso acentúa la seriedad del aviso. Sigue aquí en juego la oposición establecida en 8,33: la disposición a la entrega por el bien de la humanidad significa hacer propio el programa de Dios (8,33); el "estar dormidos", es decir, el rechazo de esa entrega debido al deseo de triunfo para Israel, hacer propio "el de los hombres". El esfuerzo de Jesús se centra en hacer pasar al grupo de discípulos de un apego particularista y estrecho a la gloria del propio pueblo a un amor universal de entrega, por el bien de la humanidad entera.

Colofón: Los destinatarios del mandamiento

37 *«Y lo que os digo a vosotros, lo digo a todos: Manteneos despiertos».*

La exhortación a mantenerse despiertos, última del discurso, se aplica no sólo al grupo de discípulos, procedentes del judaísmo, sino también al resto de los seguidores de Jesús de cualquier origen[882]. Es decir, a todos los suyos, presentes y futuros, Jesús les encarga cumplir su mandamiento, el de la entrega por el bien de la humanidad; éste señala la actitud interior que ha de orientar la vida y la actividad del cristiano, identificándose con la persona de Jesús y ejerciendo una actividad como la suya, con la práctica de un servicio (v. 34: "los siervos") que no retrocede ni ante la amenaza de muerte (8,34s). Ésa es la única manera de alcanzar "el fin", asegurando el éxito de su llegada.

[882] Cf. Mateos, *Los Doce* §§ 405. 408s, 428s, 452, 488.

En esta unidad se describe, de modo figurado, la naturaleza de la comunidad de Jesús. En 2,15 se había afirmado que estaba compuesta por dos grupos, discípulos y "pecadores": el reinado de Dios se ofrece a toda clase de hombres. Ahora, en 13,33s, donde vuelve a aparecer la "casa/hogar" y se designa a Jesús como "el señor de la casa", aparece la comunidad pospascual, es decir, la que existe después de la muerte de Jesús.

La presencia de Jesús no es ya física (13,34: "se marchó de su país"), se realiza mediante su Espíritu ("su autoridad"), el don que hace a todos y a cada uno de los miembros de su comunidad, que se convierte así en la comunidad del Espíritu. Puede llamarse también la comunidad del Hijo del hombre, pues él, que llega (13,26), es llamado "el señor de la casa".

Es una comunidad de iguales, donde todos tienen la misma misión genérica (servicio), pero donde cada uno la desempeña de modo personal y particular ("su tarea"). El Espíritu está presente en cada uno y en la comunidad misma (don de "su autoridad" al conjunto de los siervos), en posesión común y personal al mismo tiempo. Él impulsa a todos a la entrega sin reservas, que se formula como "mantenerse despiertos" y es objeto del único mandamiento de Jesús.

Las relaciones personales dentro de la comunidad están expresadas por la denominación "la casa/hogar", en la que se celebra el banquete del Reino (2,15). Además del servicio mutuo (10,43), son, pues, los vínculos de unión, amistad, alegría, expresados por la comida en común, los que relacionan entre sí a los miembros de la comunidad. Estos vínculos son también los que los unen a Jesús, que comparte la misma mesa.

La misión de la comunidad, designada como "tarea" (13,34), se describe, por una parte, como "proclamar la buena noticia a todas las naciones" (13,10), es decir, difundir el mensaje de Jesús, hecho propio y traducido en conducta, intolerable para los poderes de la sociedad. Por otra, incluye la actividad propia de "la autoridad", borrar el pasado de injusticia de los hombres, permitiéndoles un nuevo comienzo, y comunicarles vida y libertad. Esta actividad provocará la persecución y la entrega a los tribunales (13,11), mientras la constancia hasta el fin (13,13b)

obtendrá la salvación, en correspondencia con la pasión-resurrección de Jesús. Sus seguidores deben renunciar a toda preocupación por el momento final, que el Padre toma en su mano (13,32).

Visión de conjunto de la tercera parte (vv. 28-37)

Si se comparan las temáticas de las dos unidades que constituyen la tercera parte del discurso, se puede concluir lo siguiente:

Según lo expuesto en la primera unidad (vv. 28-31) la ruina de Jerusalén y del templo abre la época de la entrada de los pueblos paganos en el Reino. La segunda unidad (vv. 32-37) expone que es el tiempo en que los seguidores de Jesús, constituidos en comunidad ("la casa", "el Reino") han de dedicarse plenamente a la proclamación del mensaje en el mundo entero, sin escatimar esfuerzos. La proclamación causará la persecución y, posiblemente, la muerte, que, para ellos, desembocan en la salvación definitiva.

En la unidad 13,9-13 se han descrito los dolores del parto en cuanto éstos afectan a los discípulos en forma de persecución a muerte. En 13,24-27 han aparecido en cuanto son acontecimiento social, la caída de los regímenes opresores, señalando al mismo tiempo la reivindicación y salvación de los que se han entregado hasta el fin. Ahora, en 13,32-37, se enfoca esta doble realidad bajo el aspecto de la entrega personal, que, para cada seguidor, supondrá la prueba y la salvación definitiva, su "fin". Por la labor de los que se entregan, la humanidad irá madurando y acercándose a su propio "fin", su estado definitivo.

* * * * *

El texto evangélico transmite el contenido del discurso a una comunidad en la que muchos de sus miembros proceden del paganismo. Esto muestra un afán polémico, quizás un modo de precaver a los lectores y oyentes del evangelio ante la presión de la iglesia judeocreyente apoyada en el prestigio de hombres como Pedro, Santiago y Juan. También quiere decir que la ideo-

logía del poder podía hacer mella entre los miembros de origen judío pertenecientes a la misma comunidad. Por eso el discurso muestra a todos cuál va a ser el fin de la ideología nacionalista judía y cuál es el verdadero horizonte cristiano, el de la misión y comunidad universal.

Todavía hay peligro para los discípulos. Esto muestra que el ideal nacionalista judío está aún en plena vigencia. Después de la destrucción de Jerusalén, tales recomendaciones serían inútiles.

* * * * *

La colocación del discurso antes de la Pasión se explica por su relación con la predicción de la ruina del templo (13,2), que se sitúa en la vida terrestre de Jesús. El discurso, además, afirmando la mutua hostilidad entre Jesús y el templo incluso en tiempo posterior a la resurrección (13,3), cierra el tema de las relaciones de Jesús con la institución judía. De hecho, Mc 13 da remate a una serie de temas que habían quedado abiertos en el evangelio (por ej., la persecución, el efecto del mensaje, la vida futura, la comunidad) y cuyo tratamiento no encontraría lugar apropiado en el siguiente relato de la pasión. Subraya también la situación de las diversas comunidades en tiempo de Marcos, a las que éste ha aludido en varios pasajes del evangelio.

TERCER PERÍODO
PASIÓN, MUERTE Y RESURRECCIÓN
(14,1-16,8)

La estructura del tercer período de la vida de Jesús no es compleja. Comienza con un tríptico introductorio (14,1-2.3-9.10-11). A continuación pueden distinguirse dos secuencias. La primera relata la preparación de la cena pascual, su celebración y el anuncio de la defección de los discípulos (14,12-26); la segunda narra los acontecimientos que desembocan en la muerte y sepultura de Jesús (14,27-15,47). El anuncio de la resurrección (16,1-8) constituye el epílogo.

El problema surge al preguntarse qué relación existe entre las dos secuencias mencionadas (14,12-26 y 14,27-15,47), porque si se leen como un relato seguido de los acontecimientos finales de la vida de Jesús, todo lo que Mc nos cuenta desde la Cena hasta la sepultura sucede en el mismo día[883].

En efecto, la primera secuencia (14,12-26) se inicia con una datación que sitúa los preparativos de la última Cena "el primer día de los Ázimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual" (14,12). La indicación de Mc es inexacta, porque la inmolación de los corderos en el templo se llevaba a cabo, la víspera de Pascua, el 14 de Nisán, a primera hora de la tarde[884], mientras que "el primer día de los Ázimos" coincidía con el día de la Pascua, el 15 de Nisán[885]. Lo que ocurre es que popularmente se consideraba que la fiesta de Pascua incluía el entero día 14 (el del sacrificio de los corderos), pues desde la mañana de ese día, y durante toda la semana que duraba la fiesta, ya no se comía pan fermentado[886]. Esto explicaría la coincidencia en la

[883] Sobre el origen de los relatos evangélicos de la Pasión y la interdependencia entre los mismos, vse. la magnífica introducción de Brown, *La muerte del Mesías* I 79-145.

[884] Cf. Lohse, *La storia della passione* 49s.Taylor 637: "A media tarde del 14 de Nisán se sacrificaban los corderos y se ofrecían en el templo". Pero Gnilka II 272 es más preciso: "Según datos rabínicos, la matanza comenzaba después del sacrificio vespestino del día de la preparación, es decir, hacia las 14,30 h."; cf. Leipoldt-Grundmann I 218; Gundry 824.

[885] Cf. Jeremias, *La Última Cena* 15; Taylor 637.648s; Gnilka II 272; Légasse II 856

[886] Cf. Windisch, *zymê*, *TWNT* II 905; Pesch II 507; Légasse II 856.

datación inicial de Mc entre el día del sacrificio del cordero pascual, el 14 de Nisán, y el primero de los Ázimos, el 15 de Nisán, que, según el calendario judío, comenzaba realmente al anochecer del 14 con la celebración de la cena de Pascua. Pero lo más probable es que Mc, en atención a sus lectores paganos, siga aquí el cómputo romano[887], que hacía empezar el día con la salida del sol -a diferencia del oficial judío que lo empezaba tras el ocaso-, haciendo coincidir en un mismo día lo que, para los judíos, tenía lugar en dos días diferentes[888].

Sin embargo, no haría falta recurrir a estas explicaciones para resolver la aparente incongruencia del texto de Mc 14,12, bastaría con aplicarle la regla que el propio evangelista ha seguido en otras ocasiones como ésta: cuando ofrece dos referencias temporales seguidas, la segunda determina o precisa a la primera (cf. 1,32.35; 4,35; 10,30; 13,24)[889]. En este caso, el dato determinante es el del sacrificio del cordero pascual; el otro, "el primer día de los Ázimos", depende de él y es secundario.

Como quiera que sea, al situar la cena de Jesús con sus discípulos al atardecer (cf. 14,17: "caída la tarde") del día en que se sacrificaba el cordero pascual, no cabe duda de que, para Mc (como para los demás sinópticos)[890], ésta tuvo lugar, según el cómputo judío, en las primeras horas del 15 de Nisán, es decir, la noche en la que se iniciaba la Pascua (según el cómputo romano, la noche que iba del 14 al 15 de Nisán)[891].

A partir de ahí y siguiendo el curso de la narración, la próxima indicación temporal se encuentra al comienzo de la segunda secuencia, cuando Jesús anuncia a Pedro: "esta misma noche, antes que el gallo cante dos veces, renegarás de mí tres" (14,30). La predicción se cumplirá más tarde, muy avanzada ya la secuencia, en el episodio de las negaciones de Pedro (14,66-72), donde, efectivamente, el gallo canta dos veces: una después de la primera negación (14,68) y otra

[887] Como hace más tarde al dividir el tiempo que transcurre entre la crucifixión de Jesús y su muerte en las horas tercia (15,25), sexta (15,33a) y nona (15,33b.34).

[888] Cf. Gnilka II 272; Légasse II 856s.

[889] Cf. Jeremias, *La Última Cena* 15-17; Taylor 648.

[890] Cf. Mt 27,17.19.20; Lc 22,7.13.

[891] Cf. Jeremias, *La Última Cena* 14s.17; Pesch II 507; Légasse, *El proceso de Jesús*. La tesis de A. Jaubert [*Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (Études bibliques), Paris 1957], retomada y completada por E. Rusckstuhl [*Die Cronologie des letzten Mahles und des Leidens Jesu* (Biblische Beiträge, n. f., 4), Einsiedeln 1963], de que Jesús celebró la Pascua de acuerdo con el calendario solar que se seguía en Qumrán, no afecta para nada a esta cuestión; lo único que hace es trasladar el 15 de Nisán, que según ese calendario siempre caía los martes (fiesta fija), a otro día de la semana distinto del oficial, que, al regirse por un calendario lunar, hacía de la Pascua una fiesta móvil.

después de la tercera (14,72). Situado entre la comparecencia nocturna de Jesús ante el Sanedrín (14,53-65) y la comparencia ante Pilato (15,1-15), que tiene lugar por la mañana (cf. 15,1), hay lógicamente que suponer que el doble canto del gallo se produce en la madrugada del día de Pascua, puesto que Mc no ha señalado en ningún momento que se esté en un día distinto al que empezó en 14,17 con la puesta del sol ("caída la tarde").

Tras esta referencia temporal, en 15,1, aparece una nueva datación: "por la mañana temprano" (*prôi*). Por lo dicho antes, se trataría de la mañana del día de Pascua. En ella, el Sanedrín en pleno decide llevar a Jesús ante Pilato y así lo hace (15,1). Pilato interroga a Jesús y acaba condenándolo a la cruz (15,2-15). A las nueve de la mañana ("la hora tercia") de aquel mismo día Jesús es crucificado (15,25). Al mediodía ("la hora sexta") las tinieblas cubren toda la tierra (15,33). A las tres de la tarde ("la hora nona") Jesús pronuncia en la cruz con voz potente las palabras del Sal 22,2: "Dios mío, Dios mío, ¿para qué me has abandonado?" (15,34), y momentos después se produce su muerte (15,37). Todo sucede, pues, de la mañana temprano del día de Pascua a las primeras horas de la tarde de ese mismo día[892].

Al iniciar el último episodio de la segunda secuencia (15,42-47), el de la sepultura de Jesús, Mc ofrece un nuevo dato cronológico: "Caída ya la tarde, como era Preparación, es decir, víspera de día de precepto" (15,42)[893]. Como se ve, se trata de dos indicaciones temporales seguidas. La primera, "caída ya la tarde" (*êdê opsias genomenês*), es, de suyo, ambigua porque puede designar tanto el tiempo

[892] Por eso, todos los autores señalan que, para Mc (y los otros sinópticos), Jesús murió el 15 de Nisán, día de la Pascua. Como botón de muestra, vse. Pesch II 486, quien, después de analizar la cronología joánica y descartarla como secundaria respecto a la sinóptica y, sobre todo, respecto a la historia premarcana de la pasión, concluye categóricamente: "La fecha histórica de la muerte de Jesús es un viernes, el 15 de Nisán". Lo mismo, Légasse II 857: Según Mc y los otros sinópticos, Jesús fue crucificado el día de la Pascua, que ese año cayó en viernes; cf. *Idem, El Proceso de Jesús. La Historia* 113.

[893] La interpretación que hacen los autores de la última palabra del versículo, *prosabbaton*, como "víspera de sábado" (vse., por ejemplo, Lagrange 439; Taylor 726; Pesch II 747; Gnilka II 389; Ernst II 767; Légasse II 987s) se basa en el supuesto de que este término designa siempre el día anterior al sábado; pero se trata de un supuesto falso, porque el término *sabbaton* (transliteración del hebreo *sabbaton*), a diferencia de la forma plural *ta sabbata* (transliteración del arameo *sabta*), no significa "sábado", día de la semana, sino "día de descanso de precepto", sea éste un sábado o un día de fiesta en el que era obligado descansar; luego *prosabbaton* hay que interpretarlo como "víspera de día de descanso obligatorio", cf. Mateos, «*Sabbata, sabbaton, prosabbaton, paraskeuê*» 19-38. Basados en esa suposición errónea, la mayoría de lo autores señalan que el año de la muerte de Jesús la Pascua cayó en viernes, así, por ejemplo: Taylor 726; Schweizer 311.382; Pesch II 481.486.746; Radermakers 300; Gnilka II 389; Ernst II 767; Légasse II 857; *Idem, El Proceso de Jesús. La Historia* 113.

que precede como el que sigue a la puesta del sol[894]. En el primer supuesto, siguiendo el cómputo judío, que, como se ha dicho, cuenta los días de ocaso a ocaso, se estaría todavía al final del día de Pascua, al atardecer del 15 de Nisán; en el segundo, se trataría del comienzo de un nuevo día, el 16 de Nisán. La ambigüedad desaparece si se aplica al texto el mismo criterio que se señaló antes a propósito de Mc 14,12. De las de dos indicaciones temporales, la segunda ("como era Preparación, es decir, víspera de día de precepto")[895] es la que determina o precisa a la primera ("caída ya la tarde)[896], haciendo ver que se trata de un tiempo anterior (la víspera) a ese día de precepto que todavía no ha comenzado y que, por tanto, la expresión "caída ya la tarde" designa las horas finales del día (en este caso, el de Pascua) y no el principio de uno nuevo[897]. Según esto, Jesús habría sido enterrado al atardecer del mismo día de su muerte, es decir, el 15 de Nisán, día de la Pascua.

En definitiva, de la lectura continuada de las dos secuencias (14,12-26 y 14,27-15,47) se sigue que todo (la Cena, la noche en Getsemaní, el prendimiento, la comparecencia ante el Sanedrín, las negaciones de Pedro, el juicio ante Pilato, la crucifixión, la muerte y la sepultura de Jesús) tiene lugar, según el cómputo judío, el mismo día de Pascua. En efecto, siguiendo el relato de Mc, los acontecimientos, en líneas generales, se suceden así: La víspera de Pascua (el 14 de Nisán), Jesús encarga a sus discípulos que preparen la cena pascual (14,12-16); por la noche, ya en las primeras horas del día de Pascua (el 15 de Nisán), celebra con los suyos la Cena, dándole un significado muy distinto del oficial (14,17-26); tras ella, se encamina con los discípulos a Getsemaní (14,27-31), donde, después de manifestarles su estado de ánimo y de rezar insistentemente al Padre para vencer la tentación, es detenido (14,43-52); esa misma noche es llevado ante el Sanedrín, que lo condena a muerte por blasfemo y lo somete a burlas y escarnios (14,53-65); a altas horas de la noche, tras el segundo canto del gallo, Pedro reniega tres veces de Jesús (14,66-72); a la mañana siguiente, muy temprano, comparece ante Pilato, quien,

[894] Cf. Jeremias, *La Última Cena* 16.

[895] En esta frase, Mc emplea un término ténico, *paraskeuê*, "día de preparación al sábado o a una fiesta religiosa de precepto", raro en el NT (fuera de Mc 15,42 sólo se encuentra en Mt 27,62; Lc 23,54; Jn 19,14.31.42), que explica a continuación, "es decir..." (*ho estin*), pensando en sus lectores no judíos, cf. Taylor 726; Pesch II 747; Légasse II 987s.

[896] En 14,17, que emplea la misma expresión (*opsias genomenês*), es el contexto (cf. 14,12) el que indica que se trata del momento que sigue a la puesta de sol, es decir, del comienzo de un nuevo día, el de la Pacua, cf. Jeremias, *La Última Cena* 17.

[897] Cf. Jeremias, *La Última Cena* 16; Taylor 648.

después de interrogarle, lo manda crucificar, siendo antes objeto de una cruel burla por parte de los soldados, quienes, además, obligan a Simón de Cirene a cargar con la cruz (15,1-21); a mediodía se cumple la sentencia y a la media tarde muere (15,22-41); finalmente, al atardecer del día de Pascua es bajado de la cruz y sepultado (15,42-47).

Esta conclusión, sin embargo, choca con una dificultad que parece insalvable, pues es conocido que en el mundo judío no podía celebrarse juicio y, mucho menos, ejecutar una pena de muerte o enterrar un cadáver en un día de fiesta solemne[898]. Entra, además, en contradicción con Jn 19,14, que sitúa la muerte de Jesús el día de Preparación de la Pascua, es decir, la víspera de la fiesta[899]. Se está, por lo que ve, en un callejón sin salida[900].

Ahora bien, cuando se comparan las dos secuencias en cuestión (14,12-26 y 14,27-15,47), se aprecian entre ellas una serie de contrastes que resultan verdaderamente significativos:

1) La primera secuencia acaba señalando que, tras la Cena, Jesús y sus discípulos "después de cantar un himno, salieron para el Monte

[898] Cf. Strack-B. II 823: SDt 21,22 § 221 (114b): "Cuando alguien es culpable de un delito digno de muerte y es ejecutado" Dt 21,22: no en sábado ni en día de fiesta... Sanh 4,1: La apertura de un proceso criminal en la víspera de un día de fiesta está prohibida, como en la víspera de sábado, sin duda con el mismo fundamento para ambas vísperas: porque, en caso de sentencia condenatoria, la pena de muerte debería ser ejecutada el día siguiente a la apertura del proceso, es decir, el sábado o fiesta, lo que tampoco estaba permitido. También Strack-B IV 539: Estos pésames... deberían expresarse en los días intermedios de la fiesta de Pascua o de las Chozas. En las fiestas principales y en sábado se descartan, pues en esos días la sepultura está prohibida. Radermakers 300: Para los sinópticos... Jesús habría muerto el viernes 15 de Nisán, en plena fiesta. Esta última conjetura es decididamente inverosímil: es inimaginable que un proceso y una condena a muerte hayan podido tener lugar en ese día sagrado por excelencia; cf. Lohse, *sabbaton*, *TWNT* VII 13.20. Sin embargo, Jeremias, *La Última Cena* 78ss, que tiene como objetivo defender a toda costa que la última cena de Jesús fue una comida pascual, basándose en Dalman, *Jesús-Jeschua* 86-98 y Strack-B. II 815-834, rechaza estas objeciones. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Historia* 117, sigue en esto la opinión de J. Jeremias.

[899] Contra la opinión prácticamente unánime de los autores, que en buena lógica interpretan, en Jn 19,14, la expresión *paraskeuê tou paskha* como "preparación o víspera de Pascua", Jeremias, *La Última Cena* 84s, no excluye por completo la posibilidad de que la expresión de Jn sea el calco de otra aramea que significa: "viernes de la semana pascual". Si así fuera, cosa sumamente improbable, la cronología joánica de la pasión, como señala el mismo Jeremias, se vería seriamente afectada..

[900] Jeremias, *La última Cena* 25: Ninguno de los intentos de armonización entre los sinópticos y Jn es convincente; la datación sinóptica y la joánica se oponen abiertamente. A la misma conclusión llega Pesch II 483, quien, tras poner de relieve la contradicción manifiesta entre la cronología de los sinópticos y la de Juan, señala lo siguiente: "Todas las tentativas de allanar este contraste deben considerarse fracasadas". Sobre la cronología de la pasión y muerte de Jesús, vse.: Jeremias, *La última Cena* 13-25; Pesch II 480-488; Légasse, *El Proceso de Jesús. La historia*, 113-120.

de los Olivos" (14,26), mientras que la segunda comienza con una escena (la del anuncio de la defección de los discípulos y de las negaciones de Pedro: 14,27-31), carente de toda referencia temporal o local (cf. 14,27), a la que sigue otra en la que, sorprendentemente, no se dice que Jesús y sus discípulos llegaran al Monte de los Olivos[901], como sería lo esperado, sino que éstos "llegaron a un terreno llamado Getsemaní" (14,32).

2) Jesús es el sujeto activo de todos los episodios de la primera secuencia; en cambio, en la segunda, salvo en la oración en Getsemaní, es el sujeto pasivo de los acontecimientos. En la primera, es Jesús quien se entrega; en la segunda, él es el entregado.

3) En la primera secuencia, llama la atención la ausencia de todo nombre propio de persona fuera del de Jesús, que sólo se menciona una vez (14,18), ni siquiera figura el del traidor; en cambio, en la segunda, la mención de esos nombres propios es continua[902].

4) Igualmente es llamativo el lenguaje críptico o simbólico que se usa en todos los episodios de la primera secuencia: en las instrucciones para los preparativos de la cena (14,12-16), en la denuncia del traidor (14,17-21) y en las palabras sobre el pan y la copa (14,22-26); en contraste con el lenguaje aparentemente llano que se emplea en los episodios de la segunda.

5) En la primera secuencia, Jesús asume su muerte sin ningún dramatismo y seguro del fruto que ésta va a producir (14,22-26); en cambio, en la segunda, reacciona ante la muerte con profundo desconcierto, angustia y tristeza (14,33-34), tiene que vencer la tentación de pedirle al Padre que le libre de aquel trago amargo (14,35-42) y, en la cruz, no comprende el abandono de que es objeto por parte de Dios (15,34).

6) En la primera secuencia, todos los discípulos beben de la copa que Jesús les ofrece (14,23), expresando con ello su disposición a una entrega como la suya; en cambio, al comienzo de la segunda secuencia, Jesús anuncia el fallo de todos ellos (14,27), que se hará efectivo cuando lo abandonen y huyan después de su arresto (15,50).

[901] El monte de los Olivos no vuelve a ser mencionado en el relato, pues, de hecho, tiene en Mc un sentido teológico: es el lugar simbólico de la exaltación de Jesús y de los suyos (cf. 11,1; 13,3 Lect.). Vse. Mateos, *Marcos 13*, §§ 106-110.

[902] Aparte de Jesús (15 veces), se mencionan a Pedro (14,29.37.54.66.67.70.72); Pedro, Santiago y Juan (14,33); Judas (14,43); Pilato (15,1.2.4.9.12.14.15;15.43.44); Barrabás (15,7.11.15); Simón de Cirene, el padre de Alejandro y Rufo (15,21); Elías (15,35.36); María Magdalena, María la madre de Santiago el Pequeño y de José, y Salomé (15,40); José de Arimatea (15,43.45); María Magdalena y María la de José (15,47).

Existe, pues, como una especie de cesura que rompe la continuidad entre las dos secuencias. Pero, al mismo tiempo, se descubren entre ellas algunos paralelos:

a) En una y otra se encuentra la fórmula temporal "caída la tarde" (14,17;15,42: *opsias genomenês*). En la primera, aparece al comienzo del relato de la última Cena (14,17), y designa el tiempo posterior a la puesta de sol que, según el cómputo judío, abre el día de Pascua; en la segunda, al comienzo del relato de la sepultura de Jesús (15,42), y designa el tiempo anterior a la puesta del sol que, según ese cómputo, cierra el día de Pascua.

b) En ambas secuencias, aunque con palabras griegas diferentes, se habla de "preparación". En la primera, se trata de preparar la Pascua (14,12.15: *etoimazein*) en una sala ya preparada para ello (14,15: *hetoimos*); en la segunda, de preparar el día de descanso de precepto que seguía a la Pascua (15,42: *paraskeuê ho estin prosabbaton*).

c) El sacrificio del cordero pascual, mencionado al comienzo de la primera secuencia (14,12), que, como se ha dicho, se realizaba a primera hora de la tarde del 14 de Nisán, admite un paralelo con la hora nona (las tres de la tarde) que señala la segunda secuencia para la muerte de Jesús (15,34.37).

d) Tanto en el relato de la eucaristía (primera secuencia) como en el de la sepultura de Jesús (segunda secuencia) aparece la mención del "cuerpo" (*sôma*) de Jesús (14,22: "mi cuerpo"; 15,42: "el cuerpo de Jesús").

Todos estos datos apuntan en la misma dirección. Todo indica que se trata de dos secuencias que no han de ser entendidas como sucesivas en el tiempo, sino como superpuestas, en donde la primera explica teológicamente lo que sucede en la segunda.

En efecto, lo que Mc nos cuenta sobre la pasión y muerte de Jesús en la segunda secuencia (14,27-15,47), lo ha anticipado simbólicamente en la primera (14,12-26). De hecho, la primera secuencia expone el sentido de la entrega de Jesús, que culmina en la interpretación anticipada que da él de su muerte como voluntaria y salvífica, y como inicio de una nueva y definitiva relación con Dios (14,24: "Esta es la sangre de la alianza mía, que va a ser derramada por todos")[903]. En cambio, la segunda describe, a través del relato de la pasión y muerte de Jesús, como éste es entregado, presentando a Jesús como sujeto pasivo del acontecer histórico. En el fondo, ambas secuencias

[903] Para la construcción *mou tês diathêkês*, vse. más adelante el comentario a Mc 14,24.

hablan de lo mismo: la una, con un lenguaje eminentemente teológico; la otra, con un lenguaje más de tipo histórico-narrativo.

Dicho de otro modo, lo que hace Mc es mostrarnos en esas secuencias dos aspectos de la misma realidad. Por eso las incluye en un único día, en el que engloba todos los acontecimientos, sin preocuparse demasiado del orden cronológico en el que éstos históricamente se sucedieron. Todo sucede el día de Pascua, porque Mc quiere contraponer a la pascua judía la Pascua de Jesús, a la liberación de la antigua alianza la de la nueva y definitiva de Jesús. Se trata de un artificio literario mediante el cual pretende dar unidad a todo lo acaecido, insertándolo en el único proyecto de vida, amor y salvación de Jesús[904].

Este modo de proceder del evangelista obedece a su propósito de que el lector, antes de encararse con los duros acontecimientos que se narran en la segunda secuencia (el anuncio de la defección de todos los discípulos y de las negaciones de Pedro, la amarga noche en Getsemaní, la traición de Judas, el prendimiento, el abandono y la huída de todos sus discípulos, la condena del Sanedrín y las burlas de que es objeto por parte de éste, las negaciones de Pedro, la comparencia ante Pilato, el rechazo del pueblo, la flagelación, la condena a la cruz, el escarnio de los soldados, la crucifixión, las burlas al crucificado, el grito desgarrador de Jesús en la cruz, su muerte y su sepultura), conozca el sentido profundo de los mismos y sepa a qué atenerse. El objetivo principal de Mc (como el de los demás evangelios) no es, pues, ofrecer una información histórica de lo sucedido con Jesús lo más completa posible, sino mostrar el verdadero significado de los acontecimientos que narra[905]. No le interesa la historia como tal, sino lo que ésta encierra.

[904] Si este planteamiento es correcto, se evitaría la enorme dificultad de tener que colocar, en Mc (y en los demás sinópticos que, en líneas generales, dependen de él), el proceso contra Jesús, su muerte y su sepultura el mismo día de Pascua, y desaparecería el escollo que impide aceptar la fecha que Jn y otros testimonios antiguos (vse. Pesch II 484) señalan para la muerte de Jesús: el 14 de Nisán, víspera de Pascua.

[905] Brown, *La muerte del Mesías* I: "No constituye una tautología afirmar que los evangelios tienen ante todo una función evangelizadora; querer hacer de ellos principalmente un cúmulo de referencias históricas es tergiversar".

TRÍPTICO INTRODUCTORIO
(14,1-11)

Este tríptico está enmarcado por la decisión de los dirigentes de dar muerte a Jesús (14,1-2) y la traición de Judas, que la hace posible (14,10-11).

He aquí los paralelos entre ambas perícopas:

14,1: *los sumos sacerdotes*	14,10: *a los sumos sacerdotes*
14,1: *buscaban*	14,11: *buscaba*
14,1: *cómo darle muerte*	14,11: *cómo... entregarlo.*

En el centro, con un estilo muy diferente, se describe la unción en Betania (14,3-9), que muestra diversas reacciones a la amenaza de muerte que pesa sobre Jesús.

I. Mc 14,1-2: *Propósito de las autoridades*
(Mt 26,1-5; Lc 22,1-2; Jn 11,45-53)

14 [1]A los dos días se celebraban la Pascua y los Ázimos. Los sumos sacerdotes y los letrados andaban buscando cómo darle muerte prendiéndolo a traición, [2]pues decían:

–Durante las fiestas, no; no vaya a haber un tumulto en el pueblo.

NOTAS FILOLÓGICAS

1 *A los dos días*, gr. *meta dyo hêmeras*, que significa "al segundo día" contando el presente; según nuestra manera de hablar, "al día siguiente" (contra Lagrange 364); cf. 8,31, 9,31; 10,34: *meta treis hêmeras*; 9,2: *meta hêmeras hex*; cf. Mateos, «Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos (III)» 197-199; Pesch II 507; Gnilka II 257; Gundry 801; Légasse II 838.

se celebraban, gr. *ên de*; *ên* (lit. "era"); en griego, en posición inicial, cf. Reiser 76; la partícula *de* indica un nuevo marco temporal que contrasta con el anterior, Gundry 801.

la Pascua, gr. *to paskha*, la fiesta de la liberación de Israel, que conmemoraba el día en que el Señor "pasó de largo" las casas de los hebreos, mien-

tras infligía la muerte a los primogénitos de los egipcios (Éx 12,13.23.27); la palabra griega es la transliteración del arameo *paskha* (hebreo *pesah*).

y los Azimos, gr. ***kai ta azyma***, en plural, como de ordinario en los nombres de las fiestas, Blass § 141₃; Robertson 408; Taylor 637, cf. 6,21; Jn 10,22: ***ta egkainia***. "Los Ázimos" o "días de los panes ázimos" comenzaban la vigilia de Pascua y comprendían los días de la festividad pascual (del 15 al 21 del mes de Nisan, cf. Éx 12,8.15-20). Las dos fiestas se celebraban como una sola (Josefo, *Antiq* 3,10,5 § 249).

Los sumos sacerdotes y los letrados, gr. ***hoi arkhiereis kai hoi grammateis***, cf. 10,33; 11,18.

andaban buscando, gr. ***ezêtoun***, en el texto griego, en posición inicial, cf. Reiser 85; ***zêteô*** denota siempre en Mc intención equivocada u hostil respecto a Jesús, cf. 1,27; 3,32; 8,11.12; 11,18; 12,12; 14,11.55; 16,6.

cómo darle muerte prendiéndolo a traición, gr. ***pôs auton en dolô kratêsantes apokteinôsin***. Aunque sintácticamente ***pôs*** enlaza con ***apokteinôsin***, semánticamente se refiere en primer lugar a ***en dolô***, cf. Lagrange 365. Gundry 801: La posición en cabeza de ***auton*** y ***en dolô*** favorece su conexión con ***kratêsantes*** más que con ***apokteinôsin***. Légasse II 839 nota 14: ***en dolô*** se aplica directamente a ***kratêsantes***, pero de hecho abraza la totalidad de la operación, desde la detención a la muerte. ***en dolô*** (suprimido en D y otros manuscristos), "con engaño", "a traición", uso instrumental de ***en***. Robertson 590; Moulton-Howard II 464; Zerwick § 117; Moulton-Turner IV 22; Maloney, *Semitic Interference* 181. El pres. subj. ***apokteinôsin*** da énfasis a la intención de matar a Jesús.

2 *pues decían*, gr. ***elegon gar***, impf. que, si se toma como forma impersonal (*se decía*), puede indicar una objeción a la detención pública de Jesús y que fuerza a hacerla "a traición", Zerwick § 3; en lugar de ***gar***, buenos cods. dan la variante *de*, cf. Taylor 637s.

durante las fiestas, no, gr. ***mê en tê heortê***, elipsis de ***mê kratêsômen auton en tê heortê***, Taylor 638. La ***heortê*** comprende en este contexto el tiempo de la festividad, durante la cual estaban presentes en Jerusalén los peregrinos; Pesch II 478, apoyándose en Jn 2,23; 7,11, interpreta ***heortê*** como el gentío festivo, la multitud en fiesta; cf. Jeremias, *La Última Cena* 75s.

no vaya a haber un tumulto en el pueblo, gr. ***mêpote estai thorybos tou laou***; ***mêpote*** pierde el carácter temporal de ***pote*** y tiene más bien la idea de posibilidad ("no sea que"); el indicativo futuro ***estai*** (en 4,12, subjuntivo) expresa el peligro como algo real e inminente, Taylor 638; cf. Robertson 988; Zerwick § 344; Gundry 802; ***thorybos***, "tumulto", "algarada", cf. 5,38 (sólo vocal); ***laos***, cf. 7,6, "pueblo [de Dios]", Pesch II 479; Gnilka II 258. Cod. D: *Mê pote en tê heortê estai thorybos tou laou* ("para que no se produzca en la fiesta un tumulto del pueblo").

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Ante la denuncia que ha hecho Jesús del templo como sistema explotador y la acusación de infidelidad a Dios lanzada por él contra los dirigentes

judíos, éstos deciden llevar a cabo su propósito muchas veces frustrado de acabar con él.

Pueden distinguirse los siguientes temas:

14,1a: Datación
14,1b: Complot de las autoridades contra Jesús
14,2: Motivo de la cautela de los dirigentes.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. *A los dos días* (v. 1), construcción paralela a las de 8,31;9,31;10,34: "A los tres días", y a la de 9,2: "A los seis días

2. *La Pascua y los Ázimos* (v. 1), sitúan la pasión y muerte de Jesús en el contexto de la fiesta de la liberación de Israel y en contraste con ella.

3. *El pueblo* (gr. *tou laou*) (v. 2), término teológico que designa al pueblo elegido.

LECTURA

Datación

14,1a *A los dos días se celebraban la Pascua y los Ázimos.*

El último período de la vida de Jesús se abre en Mc con un dato cronológico: *A los dos días...*[906]. La construcción temporal que emplea el evangelista (gr. *meta dyo hêmeras*) es paralela a la que ha usado en los tres anuncios de la pasión y muerte de Jesús para indicar el momento de la resurrección (8,31; 9,31; 10,34: "a los tres días" [*meta treis hêmeras*]) y a la que establece el tiempo en que tuvo lugar la transfiguración (9,2: "A los seis días" [*meta hêmeras hex*]). Con estos paralelos, es posible que Mc pretenda hacer recordar al lector, en el momento en que los dirigentes están tramando la muerte de Jesús, el destino final que aguarda a éste: la resurrección y la glorificación.

Por primera vez en este evangelio se menciona la Pascua, la fiesta de la liberación de Egipto, que, originariamente, era distinta de la fiesta de los Ázimos. El término «Pascua» designa en este

[906] Taylor 637: Según el cómputo judío, la expresión *meta dyo hêmeras* significa el día siguiente; cf. Gnilka II 257, quien señala, además, que la formulación de Mc es típicamente griega; Légasse II 838.

pasaje el día de fiesta, pero también la cena pascual (14,16) y el cordero mismo que se comía en ella (14,12*bis*.14)[907].

La "fiesta de los [panes] Ázimos" o sin levadura se celebraba en recuerdo de la prisa con que los israelitas tuvieron que abandonar Egipto y de la salida de la esclavitud. Propiamente dicho, comenzaba el día siguiente a la Pascua (cf. Josefo, *Antiq.* III, x, 5)[908], pero como la prohibición del pan fermentado empezaba con la Pascua, al atardecer del 14 de Nisán, podían unirse las dos fiestas, que, juntas, duraban siete días, del 15 al 21del mes de Nisan (2Cr 35,17) y que se llamaban, indistintamente, "fiesta de los Ázimos" (*Antiq.* IX, xiii, 3) o "Pascua" (*Antiq.* XVII, ix, 3)[909].

Esta mención de la Pascua domina toda la narración que sigue, hasta la muerte y sepultura de Jesús (cf. 15,42: "Caída ya la tarde" marca las horas finales del día de Pascua). La pasión y muerte de Jesús queda enmarcada así en la fiesta de la liberación de Israel[910]; a la pascua judía, él opondrá su propia Pascua (14,22-24). De hecho, fuera de 14,1, Mc no volverá a mencionar el día de Pascua. Aunque anuncia la proximidad de la pascua judía (14,1), su atención no está centrada en ella, sino en la nueva Pascua de Jesús. La antigua, sustituida por la nueva, ha dejado, para Mc, de existir.

La Pascua, en paralelo con los Ázimos, significa la cena pascual, como aparece en 14,12: "el primer día de los Ázimos", que es el de la comida del cordero.

Complot de las autoridades contra Jesús

1b *Los sumos sacerdotes y los letrados andaban buscando cómo darle muerte prendiéndolo a traición.*

[907] Taylor 637: Al sacrificio de los corderos, realizado en el templo a media tarde del 14 de Nisán, seguía la cena, celebrada ese mismo día al atardecer, entre el ocaso y la media noche, según nuestro cómputo, pero ya el día 15 de Nisán, según el calendario judío, porque el día judío comenzaba con la puesta del sol.

[908] *Ta azima*, cf. Éx 23,25; 34,18; Lv 23,6; 2Cr 35,17; 1Esd 1,17. Gundry 807. Taylor 637: Fue originalmente la fiesta de la recolección de la cebada, en la que se comía pan sin levadura. Más tarde se celebró del 15 al 21 de Nisán. Cf. Strack-B. II 812-815. En 14,1, las dos expresiones juntas (la Pascua y los Ázimos) designan los siete días que duraban la fiesta; cf. Gnilka II 257.

[909] Cf. Lagrange 364; Gnilka II 257; Ernst II 636s; Trocmé 336.

[910] B. van Iersel, *Marco* 378: Es una amarga ironía que precisamente en esta semana festiva la autoridad del templo esté empeñada en planificar la muerte de Jesús.

Los sumos sacerdotes (poder religioso) y los letrados (poder ideológico), miembros del Sanedrín o Consejo supremo, habían buscado anteriormente la manera de acabar con Jesús por su denuncia del templo, pero habían desistido de su propósito por miedo a él, a quien veían apoyado por la multitud (11,18). En la tercera predicción de la muerte-resurrección (10,33) aparecen estos dos grupos como aquellos a quienes va a ser entregado Jesús (cf. 14,10). Es decir, el poder religioso y la ideología que lo sustenta son los principales responsables de su muerte[911]. Este versículo data, respecto a la Pascua y a los Ázimos, el día del rechazo definitivo de Jesús por parte de los dirigentes (cf. 8,31), rechazo que se traduce en la búsqueda de un modo de prenderlo a traición y darle muerte.

En Mc, el verbo "buscar" (gr. *zêteô*) indica siempre una intención equivocada u hostil respecto a Jesús (cf. nota fil.), que llega ahora a su máximo: buscan eliminar su persona, quitándole la vida. Va a consumarse el propósito largamente meditado por sus adversarios, ya desde Galilea (3,6)[912].

Su intención es prenderlo *a traición*, con una estratagema[913]. Su único objetivo es desembarazarse de Jesús, para conservar su posición. No se preguntan por qué el pueblo se pone de parte de Jesús; la adhesión de la multitud a él no es para ellos más que un obstáculo a sus intenciones. El plan que meditan los aleja inexorablemente de Dios.

En Éx 21,14 se dice: "Si alguien está reñido con su prójimo y lo asesina a traición (LXX: *dolô*), a ése lo arrancarás de mi altar y le darás muerte". Son precisamente los ministros del altar, los sumos sacerdotes, los primeros en maquinar contra Jesús. De

[911] Gnilka II 257: Los dos grupos no constituyen el Sanedrín entero. Éste entra en acción como instancia oficial (cf. 8,31; 11,27; 14,43.53.55; 15,1). Légasse II 838: Aunque faltan "los ancianos" o senadores no puede dudarse de que se trata del Sanedrín, que se propone dar el último toque a su proyecto de deshacerse de Jesús. Limbeck 190. Desde ahora ya no se habla de los fariseos, enemigos tradicionales de Jesús, sino de los sumos sacerdotes y los escribas o letrados.

[912] Pesch II 477. Gundry 809: Para el plan de matar a Jesús, cf. esp. Sal 10,7-10; 35,20; 37,32; 52,4-6; 71,10-11.

[913] Lagrange 365: En este momento, la primera dificultad parece la más grave; una vez que lo cojan, se encontrará fácilmente un modo de darle muerte. Légasse II 839: No se contempla deshacerse de Jesús más que por medios retorcidos. La situación es humillante para las autoridades, obligadas a actuar en la sombra, aunque tienen plenos poderes.

parte de Dios saben que no les queda refugio alguno; ya, ni el altar puede serlo para ellos.

Motivo de la cautela

2 *pues decían: «Durante las fiestas, no; no vaya a haber un tumulto en el pueblo».*

Expone Mc la razón de la estrategia de los sumos sacerdotes y letrados (*pues decían*): no quieren provocar *un tumulto en el pueblo*. El pueblo está con Jesús y en contra de los dirigentes, como lo ha demostrado su reacción ante la denuncia de Jesús contra el templo (11,17-18; cf. 12,12). Pero el interés de los dirigentes no es el bien del pueblo; si temen al tumulto es porque la multitud se volvería contra ellos y pondría en peligro su posición y su vida[914]. La objeción que esgrimen (*decían...*) puede entenderse como hecha por ellos mismos, por otros o por un grupo[915].

Es precisamente el miedo a la reacción de la gente el que los induce ahora a prenderlo a traición con una estratagema que no tenga repercusión pública. Así evitarán la agitación popular (*un tumulto en el pueblo*), pues la multitud oía con gusto la enseñanza de Jesús (12,37). *Durante las fiestas* sería el peor momento, porque la afluencia de peregrinos era grande.

[914] B. van Iersel, *Marco* 378: Se subraya la distancia y la oposición entre la autoridad del templo y el pueblo judío.

[915] Lagrange 365: *decían*, *se decía*, objeción de algunos miembros del Sanedrín: la detención durante la fiesta era peligrosa, pero, si se actúa con astucia, todo irá bien. Pasada la fiesta, no habría que temer un tumulto, pero Jesús podía marcharse con los galileos. Si hubiera un tumulto, podía preverse una intervención romana. Si todo estaba terminado antes de la Pascua, se evitaría el tumulto y se daría un ejemplo importante. Pero, ¿cómo apoderarse de Jesús por sorpresa y sin ruido? Taylor 638s: Muchos autores piensan que los sumos sacerdotes quieren detener a Jesús antes de la fiesta; otros muchos, que después. Antes, había poco tiempo; después, Jesús podía volver a Galilea. Otros opinan que para los sumos sacerdotes cabían las dos posibilidades, pero que el ofrecimiento de Judas precipitó su actuación: ambas posturas admiten objeciones. La hipótesis más probable es ésta: Mc podía pensar que los sacerdotes querían ejecutar a Jesús antes de la fiesta, pero éstos proyectaban actuar después de ella, aunque, debido a la traición de Judas, pudieron hacerlo casi inmediatamente. Jeremias, *La Última Cena* 75s, defiende que las dificultades desaparecen si se entiende *heortê* en el sentido de multitud que se reúne para la fiesta; así Légasse II 839s.

Se establece la oposición entre "a traición" (gr. *en dolô*) y "durante las fiestas" (gr. *en tê heortê*, en medio de la fiesta). No se atreven a hacer una detención a la vista de todos, asumiendo su responsabilidad de autoridades. Pero no cejan en su propósito; contra la voluntad del pueblo, lograrán su objetivo.

No los mueve para posponer el prendimiento de Jesús el valor religioso de la fiesta ni su significado. Si no fuera por el pueblo, estarían dispuestos a prenderlo en medio de la fiesta para darle muerte[916]. En la fiesta de la liberación se proponen matar al Mesías liberador, el que pretende sacar al pueblo de la opresión en que ellos lo tienen ("cueva de bandidos", cf. 11,17).

"El pueblo" es un término teológico que, por oposición a "las naciones", designa al pueblo elegido (Éx 19,5), formado precisamente gracias a la liberación de Egipto (cf. Dt 4,20; 7,6; 14,2; Is 43,21)[917]. "Pueblo" es el término que ellos emplean. Este pueblo, sin embargo, por la doctrina de sus dirigentes, se ha alejado de Dios: lo honra con los labios, pero su corazón esta lejos de él (7,6). Por eso, escuchará con gusto las palabras de Jesús (12,37), pero acabará pidiendo su muerte (15,13-14).

[916] Cf. Gnilka II 258.
[917] Cf. Pesch II 479; Gnilka II 258; Ernst II 637s.

II. Mc 14,3-9: *Unción en Betania*
(Mt 26,6-13; Jn 12,1-8)

[3]Estando él en Betania, en la casa de Simón, el leproso, mientras estaba recostado, llegó una mujer llevando un frasco de perfume de nardo auténtico de mucho precio; quebrando el frasco, se lo derramó en la cabeza.

[4]Pero había algunos que, indignados, decían entre ellos:

-¿Para qué ese derroche del perfume? [5]Podía haberse vendido ese perfume por más de trescientos denarios y habérselo dado a los pobres.

Y le regañaban.

[6]Pero Jesús replicó:

-Dejadla, ¿por qué la molestáis? Una obra excelente ha realizado conmigo; [7]porque a los pobres los tenéis siempre entre vosotros y, cuando queráis, podéis hacerles bien; a mí, en cambio, no me vais a tener siempre. [8]Lo que recibió, lo ha llevado a la práctica; de antemano ha perfumado mi cuerpo para la sepultura.

[9]Os aseguro que, en cualquier parte del mundo donde se proclame la buena noticia, se mencionará lo que ha hecho ella, para que sea recordada.

NOTAS FILOLÓGICAS

3 *Estando él en Betania*, gr. *kai ontos autou en Bêthaniâ*, cf, 11,1.11.12; genit. absoluto.

en la casa de Simón, el leproso, gr. *en te oikiâ Simônos*; no dice, "de cierto (*tinos*) Simón" (cf. 15,21: *paragonta tina Simôna Kyrênaion*), luego se trata de un personaje conocido.

el leproso, gr. *tou leprou*, cf. 1,40.

mientras estaba recostado, gr. *katakeimenou autou*, "recostado", "yacente", cf. 1,30; 2,4.15, segundo genitivo absoluto, Robertson 1131; con el mismo sujeto que el primero (*ontos autou*) y sin nexo alguno entre ambos (asíndeton), Taylor 641; Gundry 802. Para Lagrange 366, estilo descuidado.

llevando, gr. *ekhousa*, "teniendo", "llevando", equivale a la prepos. "con", Robertson 1127.

un frasco, gr. ***alabastron*** (sólo en 14,3ab), frasco de alabastro u otra materia con cuello alargado: Taylor 641: masc., femen, o neutro, según los códices; cf. Moulton-Howard II 122.

perfume, gr. ***myrou*** (14,4.5), "ungüento", "perfume", genitivo de contenido, Blass 167_1.

de nardo, gr. *nardou* (sólo aquí en Mc).

auténtico, gr. ***pistikês*** (sólo aquí en Mc), "puro", "genuino", "auténtico", de *pistis*, Moulton-Howard II 379; Blass § 113_2, cf. *infra*, notas 936 y 937.

de mucho precio, gr. *polytelous*, "costoso", "de mucho precio".

quebrando el frasco, gr. *syntripsasa ten alabastron*; *syntripsasa* (cf. 5,4), "rompiendo", "quebrando"; *alabastron*, femen. (*v.l.*, masc.). Moulton-Howard II 122, Blass § 49_1. Cod. D: en lugar de *syntripsasa*, *thrausasa*, de *thrauô*, "quebrar".

se lo derramó, gr. ***katekheen***; ***katakheô*** (sólo aquí en Mc), "verter sobre", "derramar sobre", Robertson 607, Blass 181_4; aoristo, Moulton I 55; Haubeck-von Siebenthal I 321; con genitivo, por el preverbio ***kata-***, Lagrange 367.

4 *Pero había algunos*, gr. *êsan de tines*; ***êsan de tines*** + partic. descriptivo de reacción, cf. 2,6 (de ciertos letrados).

que, indignados, gr. *aganaktountes* (cf. 10,14), "indignados", "enfadados"; dado el discurso directo que sigue, hay que suplir "decían", "comentaban", Bratcher-Nida 428; Haubeck-von Siebenthal I 321.

entre ellos, gr. ***pros heautous***, lit. "a ellos mismos", es decir, "unos a otros", "entre ellos", Blass 239_1, como en los otros pasajes donde se encuentra la expresión (1,27; 9,10; 10,26; 11,31; 12,7; 16,3); cf. Haubeck-von Siebenthal I 321; Black, ***Approach*** 103, sugiere que representa el dativo ético arameo, significando "algunos estaban de veras indignados", cf. Pesch II 494. Cod. D y otros: ***hoi de mathêtai autou dieponounto kai elegon***; W y otros: *tines tôn mathetôn... kai legontes*.

¿Para qué..., gr. ***eis tí*** (cf. 15,34), "¿por qué razón?", "¿con qué propósito?", "¿por qué?", recuerda sobre todo el hebreo (Eclo 39,34, ***ma zi***, 39,17 LXX).

ese derroche del perfume?, gr. ***he apoleia haute tou myrou gegonen***; ***apoleia*** (sólo aquí en Mc), "destrucción", con sentido debilitado (Polibio IV,59,5 y papiros), "derroche"; ***gegonen***, "ha sucedido", "ha tenido lugar": "¿con qué propósito se ha verificado este desperdicio de perfume?", Robertson 739.916.1176. No se debe omitir ***tou myrou*** como hacen, entre otros, W y sy[s], cf. Lagrange 368. Cod. D omite ***gegonen***.

5 ***Podía haberse vendido***, gr. ***êdynato gar... prathênai***; ***pipraskô*** (sólo aquí en Mc), "vender".

por más de trescientos denarios, gr. ***epanô dênariôn triakosiôn***; ***epanô*** (sólo aquí en Mc), adverbio, Robertson 674, "por encima de", "por más de", Blass § 185_2. ***dênariôn triakosiôn***, genit. de precio, Blass § 179. Para Lagrange 368, ***epanô*** rige el genitivo ***denariôn triakosiôn*** (prepos. impropia).

y habérselo dado a los pobres, gr. ***kai dounai tois ptôkhois***, "y [el importe] haberse dado a los pobres"; ***tois ptôkhois***, cf. 10,21.

Y le regañaban, gr. ***kai enebrimônto autê*** (cf. 1,43); Lagrange 368: El verbo marca más que una agitación interior; sin embargo, se trata de una

agitación contenida, expresada por gestos y murmullos más que por insultos directos.

6 ***Dejadla***, gr. ***aphete autên***, "dejadla tranquila", Moulton I 176; Lagrange 368: "dejadla hacer / que lo haga"; ***aphete***, cf. 10,14.

¿por qué la molestáis?, gr. ***ti autê kopous parekhete***; ***kopos*** (sólo aquí en Mc), "molestia", "dificultad"; ***parekhô*** (sólo aquí en Mc), "proporcionar", "causar", Blass § 317_4; ***kopous parekhein***, "molestar" (Moulton.-Milligan).

Una obra excelente, gr. ***kalon ergon***, "una obra excelente", "una acción noble"; ***kalos*** indica aquí lo que es moralmente bueno, con un matiz de nobleza y belleza (Lagrange 368); ***ergon***, "hecho", "tarea", "acción", "obra", acusat. interno, Blass § 153_2.

ha realizado conmigo, gr. ***êrgasato en emoi***; ***êrgazomai*** (sólo aquí en Mc), "hacer", "realizar"; con ***en***, Blass § 157_3, en lugar de simple dativo, Moulton-Turner III 264. Taylor 642: ***en emoi*** corresponde al ***bî*** arameo.

7 ***porque a los pobres los tenéis siempre entre vosotros***, gr. ***pantote gar tous ptôkhous ekhete meth'heautôn***; ***pantote***, "siempre", indica continuidad; ***tous***, artículo genérico, no semitismo, Maloney, *Interference* 105.109 (contra Wellhausen); ***ekhete***, presente por futuro próximo, Zerwick § 278; ***meth' heautôn***, en vez de ***meth' hymôn***, indica un contacto más cercano.

hacerles bien, gr. ***autois eu poiêsai***; ***autois***, dat. en lugar de acusat., Blass § 151_2; ***eu poiêsai*** (sólo aquí en el NT), cf. 3,4 (***agathopoiêsai***: "hacer el bien"); ***eu*** por ***kalôs***, Blass § 102_3. Lagrange 369: Se decía más bien ***kalôs poiein***, pero la expresión ***eu poiein*** se encuentra con frecuencia en los LXX.

a mí, en cambio, no me vais a tener siempre, gr. ***eme de ou pantote ekhete***. Nótese el cambio de énfasis: antes, "siempre tendréis a los pobres" (***pantote... tous ptôkhous ekhete***); ahora, "a mí no siempre me tendréis" (***eme... ou pantote ekhete***), cf. Gundry 803s. La mayoría de los manuscritos omite el segundo ***pantote***, bien atestiguado por $\aleph^2$ B L y otros, Taylor 643.

8 ***Lo que recibió, lo ha llevado a la práctica***, gr. ***ho eskhen epoiêsen***. La mayoría de los autores consideran ***ekho*** equivalente de ***dynamai***, "ha hecho lo que era capaz [de hacer]" (Lagrange 369: "ce qui était en son pouvoir", "lo que estaba en su mano"), invocando un semitismo: traduce al aram. ***îth lah***. Esta interpretación es minimista, pues da a entender que podría haberse hecho más. Es más lógico observar el paralelo entre ***eskhen*** y ***ekhousa*** (v. 3) y, en consecuencia, entre ***epoiêsen*** y la acción de la mujer (v. 3: ***syntripsasa... katekheen***). Por otro lado, ***ekhô*** es a menudo resultativo (perfectivo estático) de una actividad anterior (imperfectivo dinámico) que puede ser varia; aquí, sin duda, de ***lambanô***, cf. Zerwick § 289; Lyons, *Introducción* 410-412 (cf. Mc 4,25); por su parte, el aoristo ***eskhen*** precisa el momento de la obtención del perfume: *lo que obtuvo / **lo que recibió***. La frase puede, pues, traducirse "lo que recibió, lo ha llevado a la práctica / lo ha puesto por obra / lo ha traducido en obras". Cod. D: ***ho eskhen autê epoiêsen***.

de antemano ha perfumado, gr. ***proelaben myrisai***; ***prolambanô*** (sólo aquí en Mc), "hacer algo antes del tiempo acostumbrado", "hacer de antemano / por adelantado", aparece en gr. clás., LXX y papiros, Taylor 643;

proelaben myrisai, hebraísmo, Blass § 435$_4$; verbo en función de adverbio, Moulton-Turner III 227; asíndeton en relación causal, Reiser 143; omisión de *hoti*, Reiser 148; *myrizô*, gr. clás. y papiros, Taylor 644. Lagrange 369: Una construcción semejante (con *phthanô*) se encuentra en griego, pero hay mucha semejanza con el arameo. Nótese el asíndeton entre v. 8a y v. 8b.

para la sepultura, gr. *eis ton entaphiasmon*; *entaphsiasmos* (sólo aquí en Mc), "preparación para la sepultura", pero puede significar también la sepultura misma, Bratcher-Nida 430, Taylor 644.

9 *Os aseguro que*, gr. *amên de legô hymin*, cf. 3,28; 8,12; 9,1.41; 10,15.29; 11,23; 12,43; 13,30; única vez en los evangelios que se intercala *de* en la fórmula *amên legó hymin*, Gundry 804; asíndeton tras la fórmula, Reiser 148.

en cualquier parte del mundo donde se proclame la buena noticia, gr. *hopou an kerykhthê to euaggelion eis holon ton kosmon*, lit. "dondequiera se proclame la buena noticia en el mundo entero"; *hopou an*, cf. 6,56; *hopou ean*, cf. 6,10; 9,18; 14,14, "dondequiera"; *kerykhthê*, "sea proclamada / predicada"; *holon ton kosmon*, "el mundo entero",

se mencionará lo que ha hecho ella, para que sea recordada, gr. *kai ho epoiêsen hautê lalêthêsetai eis mnêmosynon autês*, lit: "también lo que ha hecho ella será dicho para recuerdo de ella"; *kai* en la apódosis del período, hebraísmo o aramaísmo que puede omitirse en la traducción, Maloney, *Interference* 73; *mnêmosynon* (sólo aquí en Mc), "memoria", "recuerdo".

Gundry 810 nota los semitismos posibles, probables y ciertos que se encuentran en esta perícopa: 1) la abundancia de asíndeta, más aramea que griega (vv. 3*tris*. 6*bis*. 8*bis*); 2) la perífrasis, más aramea que griega, *êsan... aganaktountes* (v. 4); 3) *pros heautous*, "unos a otros", que en griego normal designaría las personas contra las que se dirige la indignación, mientras que aquí está por el dativo ético arameo; 4) *eis ti*, "¿con qué objeto" (v. 4) y *ti*, "¿por qué?" (v. 6), corresponde al uso idiomático semítico del pronombre interrogativo para expresar indignación; 5) el artículo definido genérico con "pobres" (vv. 5.7), corresponde al estado enfático del nombre en arameo; 6) *en emoi* refleja el uso hebreo y arameo de la prepos. *b* con verbos de acción, mientras el griego usa ordinariamente *eis* o el simple dativo; 7) el paralelismo antitético *ekhete... ouk ekhete* (v. 7); 8) en ese paralelismo, el uso del presente por futuro próximo, más evidente en la segunda frase, mira a la ausencia de Jesús y es probablemente más arameo que griego; 9) *ho eskhen*, "lo que tuvo" (v. 8), para lo que Mc usa en otros pasajes *dynamai* e *iskhyô*, pero que corresponde al arameo *ith lah*; 10) la expresión de la anticipación con el verbo principal (v. 8), como a menudo en hebreo y arameo; 11) la fórmula *amên*...(v. 9); 12) el *kai* (mejor omitido en la traducción) al principio de la apódosis en v. 9 (cf. E. C. Maloney, *Semitic Interference* 72-73); 13) la evitación del nombre divino mediante la frase "en memoria de ella" (cf. J. Jeremías, *Abba* 107-109. 115-116).

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Ante la inminencia de la muerte de Jesús, Mc señala la actitud de dos grupos de seguidores; el primero está representado por una mujer que unge

a Jesús, figura de la perfecta respuesta a su amor; el segundo, por los que protestan por el gesto de la mujer. En la perícopa no aparece el término "discípulo".

Pueden distinguirse estos momentos:

14,3a: Circunstancia.
14,3b: Unción de Jesús.
14,4-5: Reacción desfavorable.
14,6-8: Intervención de Jesús.
14,9: Valor universal del hecho.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Paralelo entre *en la casa de Simón* (v. 3) y "a la casa de Simón [y Andrés]" (1,30).

2. Únicos nombres mencionados en la perícopa: Simón (v. 3) y Jesús (v. 6).

3. Simón se menciona como un personaje conocido (no, "un cierto / tal Simón").

4. Términos comunes con la perícopa del leproso (1,40-45): 14,3a: *leproso* – 1,40: "leproso"; 14,5: *le regañaban* – 1,43: "le regañó"; 14,9: *se proclamará* – 1,45: "se puso a proclamar".

5. Términos comunes con la comida en casa de Jesús / Leví (2.15): 14,3: *mientras estaba recostado* – 2,15: "estando él recostado [a la mesa]" - 14,3: *casa* –2,15: "casa".

6. La mujer (v. 3b) no tiene nombre ni se menciona familia ni lugar de origen.

7. El perfume (v. 3) recuerda los textos de Cant 1,3 (LXX) y 1,12-13 (perfume de nardo).

8. La expresión *había algunos* (gr. *êsan de tines*) + participio descriptivo (v. 4) está en paralelo con la de 2,6, referida a los letrados que se oponen a Jesús.

9. La palabra *derroche* (gr. *apoleia)* (v. 4) está en relación con 8,35: "quien pierda (*apolesei*) su vida por causa mía..., la salvará".

10. No aparece en la perícopa el término "discípulos" (sí en cod. D y otros).

11. Términos comunes con la perícopa de los chiquillos que se acercan a Jesús (10,13-16): 14,4: *indignados* – 10,14: "se indignó"; 14,6: *dejadla* – 10,14: "dejad a los niños". El verbo "indignarse" aparece también en 10,41, cuando los Diez manifiestan su indignación por la pretensión de los dos hijos de Zebedeo.

12. La mencion de *más de trescientos denarios* (v. 5) recuerda la del primer reparto de los panes (6,37: "doscientos denarios").

13. Paralelo entre *darlo a los pobres* (v. 5) y 10,21: "dáselo a los pobres" (perícopa del rico propietario).

14. Paralelo de "hacer el bien" en v. 7 (*eu poiêsai*) y 3,4 (*agathopoiêsai*).

15. Paralelo entre v. 8: *lo que recibió* (*ho eskhen*) y v. 3: *llevando un frasco de perfume* (*ekhousa alabastron myrou*).

16. Es extraño que deba hacerse memoria de lo que ha hecho la mujer y de ella misma (v. 9), cuando no se ha mencionado siquiera su nombre.

LECTURA

Terminada la actividad pública de Jesús (12,44), y después del paréntesis constituido por el discurso escatológico (13,3-37), en la perícopa anterior (14,1-3) se han iniciado los acontecimientos que irán a desembocar en su muerte y sepultura. Son el desenlace de la actividad de Jesús y la culminación de su vida y de su mensaje. No es extraño que, en el relato de estos momentos finales, el evangelista haga alusión a muchos episodios anteriores (véanse las «Marcas para la interpretación»).

Ante todo, sin embargo, subsiste una cuestión central: la idea de Rey-Mesías. Se enfrentan dos maneras de concebirlo: la del pueblo, manifestada en la entrada en Jerusalén (11,9: "Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David"), y la de Jesús, que en aquella misma ocasión se montó en un borrico (11,7), para dar a entender, siguiendo a Zac 9,9, que se acercaba como rey humilde y pacífico. Es la oposición entre el «Mesías hijo de David» (12,35-37), nacionalista y guerrero, y el «Mesías Hijo de Dios» (1,1), universalista y bienhechor del hombre.

En el evangelio han aparecido dos grupos de seguidores: el primero, los Doce o los discípulos, que, con el pueblo, han profesado siempre el mesianismo nacionalista; el segundo, representado por diversos personajes, entre ellos "el / los chiquillos", "los pequeños" (9,35; 9,42; 10,13), quienes, cumpliendo las condiciones para el seguimiento de Jesús (8,34), optan por ser "últimos de todos y servidores de todos" (9,35). Éstos, ajenos a todo nacionalismo y a todo espíritu de violencia, comprenden el mesianismo de Jesús.

En este episodio van a clarificarse las posiciones.

Circunstancia

3a *Estando él en Betania en la casa de Simón, el leproso, mientras estaba recostado, ...*

Para empezar la perícopa, Mc sitúa a Jesús en Betania[918], aldea que representa al pueblo que está bajo el influjo ideológico de Jerusalén (11,2 Lect., cf. 8,23; 11,11.12) y, por ello, profesa el ideal de un Mesías nacionalista y triunfante. Jesús se encuentra, por tanto, en un ambiente contrario a sus planteamientos.

Mc precisa aún más la localización: dentro de Betania, Jesús está *en la casa de Simón, el leproso*[919]. El dato es sorprendente, porque el evangelista suele ser bastante impreciso en la utilización de los nombres propios y de lugar[920], y, para determinar su significado, hay que analizar primero el nombre (*Simón*) y luego el apelativo (*el leproso*).

En primer lugar, se habla de este Simón como de un personaje conocido: no dice Mc "en casa de cierto (o de un tal) Simón"[921], es decir, no presenta por primera vez al personaje, sino que da por supuesto que los lectores pueden identificarlo[922]. Se trata, pues, de un Simón del que éstos ya tienen noticia. Hasta ahora, han aparecido en el evangelio tres individuos con este nombre: dos en la lista de los Doce, Simón Pedro (3,16) y Simón el Fanático (3,17); el tercero, uno de los hermanos de Jesús (6,3). La mención de *la casa de Simón*, determinada[923], invita a referirlo a Simón Pedro, en cuya casa estuvo Jesús al principio de su actividad (1,29: "fue a la casa de Simón [y Andrés]"). Mc aludiría así a aquel episodio donde Jesús dio la salud a la suegra de Simón, antes de que éste recibiera el sobrenombre de "Pedro" (cf. 3,16)[924]. Esto nos situaría al comienzo del ministerio de Jesús e insinuaría que la actitud actual de Simón [Pedro] es la misma de aquellos primeros días, la de un reformismo violento (1,30 Lect.).

[918] Taylor 641: Localización exacta, cosa rara en Mc. Légasse II 842: Betania, mencionada antes como lugar de residencia de Jesús durante su estancia en Jerusalén (11,11.12).

[919] Pesch 492: La casa de Simón el leproso no es necesariamente la morada de Jesús en Betania. Puede haber sido invitado. Gundry 802: Es la primera y única vez que se menciona la casa de Simón el leproso.

[920] Cf. Harrington 59.

[921] Como ocurre, en 15,21, con Simón de Cirene (*tina Simôna Kyrênaion*), cf. nota fil.

[922] Taylor 641: Simón debía de ser un personaje conocido en el círculo del que procede el relato. Pikaza, *Pan, casa, palabra* 372: "Se dice que Simón es *el leproso*, como si el lector lo conociera". Légasse II 842: Simón, personaje cuyo papel en el relato es solamente proveer de un cuadro local a los hechos y a las palabras.

[923] El artículo es referencial.

[924] Cf. Pikaza, *Pan, casa, palabra* 372.

Ahora bien, que Simón [Pedro] tenga ahora su casa en Betania, cuando la suya propia estaba en Cafarnaún, fuerza a admitir que el evangelista está usando un lenguaje figurado. "Habitar en Betania" significa participar de la ideología representada por "la aldea", la de un Mesías poderoso, restaurador de la gloria de Israel. Tal es el caso de Simón [Pedro].

Siendo Simón [Pedro] el primero de la lista de los Doce (3,16), puede ser considerado el representante del resto de los discípulos. De hecho, el término griego *oikía*, "casa", no designa sólo un edificio, sino un hogar, una comunidad humana (cf. 2,15), en este caso, el círculo que rodea a Simón. Esa es la razón por la que Jesús aparece en Betania, no porque este lugar, contrario a su mesianismo, pueda ser residencia suya, sino porque están allí sus discípulos[925], quienes, como Simón [Pedro], profesan el ideal mesiánico del pueblo. La casa es la de Simón, no la de Jesús, porque es la actitud de este discípulo la que, como sucedió al principio (1,36 Lect.), se impone al resto. A pesar de esta discrepancia, Jesús no los abandona.

El segundo elemento resulta más difícil de explicar: el anfitrión, Simón, es llamado *el leproso*[926]. Pero es inconcebible que el evangelista presente al lado de Jesús un leproso en sentido literal y que él mismo u otros no le pidan que lo libre de la lepra; además, estaba prohibido a los leprosos tener contacto con los habitantes del lugar[927]. Esta lepra, por tanto, ha de tener necesariamente sentido figurado[928].

[925] En 11,12 ha notado Mc que Jesús se alejó de Betania; sus discípulos, sin embargo, no han hecho lo mismo.

[926] Para Gundry 802, este rasgo lo distingue de Simón Pedro.

[927] Lagrange 366: Lo natural es que Simón fuera el anfitrión. Sería un leproso curado, de lo contrario, no habría podido mezclarse con la sociedad; cf. Radermakers 301. Gnilka II 261: El nombre de la persona no autoriza ninguna conclusión ulterior: ni la de que Simón fue curado por Jesús, ni la de que él se encontraba entre los comensales. B. van Iersel, *Marco* 379: La hospitalidad de que goza Jesús es verdaderamente incompatible con la lepra del dueño de la casa, a menos que éste hubiera sido previamente curado de su enfermedad.

[928] Si se mantiene el sentido físico de la lepra, la perícopa crea una enorme dificultad, que los comentaristas intentan sortear de diversas maneras. Cf. Pesch II 492: Siendo improbable que se trate de un banquete en el que el dueño de la casa hace impuros a los invitados, es posible que Simón fuese un leproso curado (no por Jesús, pues no se habría omitido) o que la casa hubiese pertenecido anteriormente a un leproso y de aquí viniese el apelativo. Légasse II 842 nota 9: C.C. Torrey cree que *tou leprou* procede de una

El primer y único leproso que ha aparecido en el evangelio (1,40-45 Lect.) representaba la marginación extrema dentro de la sociedad judía, que lo consideraba impuro y, por tanto, alejado de Dios. En el caso que nos ocupa, la lepra, en su sentido figurado, tiene que significar que Simón [Pedro] y, con él, el resto de los discípulos/los Doce, por su vinculación a Jesús, no sólo se sienten dolorosamente rechazados por la sociedad judía que los rodea (representada ahora por Betania, donde tienen su morada), sino que, por su concepción mesiánica, común a la de esa sociedad, pero opuesta a la de Jesús, están ellos mismos alejados de Dios.

Ahora bien, aceptar voluntariamente el rechazo de la sociedad hasta el extremo fue la segunda condición que puso Jesús para seguirlo (8,34: "que cargue con su cruz", Lect.). Siendo consciente de la oposición que suscita Jesús, el seguidor no debe extrañarse de este rechazo y ha de asumirlo. El que, como Simón [Pedro] y los que él representa, se siente "leproso", es decir, dolorosamente marginado por la sociedad en la que vive, es el que no ha aceptado de forma voluntaria esta marginación, sino que la soporta a la fuerza.

En realidad, Pedro tampoco ha aceptado la primera condición del seguimiento (8,34: "que reniegue de sí mismo", Lect.), que le exigía renunciar a toda ambición de poder y prestigio social. Él y sus representados siguen ideológicamente vinculados al judaísmo y a sus ideales de gloria nacional y victoria sobre los paganos. Por eso, les es insoportable la marginación que sufren por parte de esa sociedad, con la que tienen tanto en común.

Con estos trazos describe Mc el ambiente que reinaba en el grupo de discípulos cuando las autoridades judías estaban planeando la muerte de Jesús y su detención era inminente (14,1-2). Pedro y los demás discípulos siguen acariciando sus ideales de grandeza para Israel y, si continúan con Jesús, es porque, ignorando las repetidas predicciones de su pasión y muerte, aún esperan que, como Mesías Hijo de David, sea capaz de derrotar

confusión en el arameo original entre *garaba*, "mercader de alfarería", "botijero" y *garba*, "leproso", hipótesis justamente rechazada por Black, *Approach* 9. P. Lapide opina que existió una confusión entre "piadoso" (= esenio) y "leproso". Para Légasse, el sobrenombre es ciertamente el que aparece en el texto griego.

a sus enemigos. Al mismo tiempo, se encuentran dolidos por el rechazo social que sufren por su vinculación a Jesús. No se dan cuentan de que con estas actitudes ellos mismos se alejan de Dios (se vuelven "leprosos").

Jesús aparece *recostado*, solo él, sin estar acompañado por comensales. No hay paralelo, pues, con el banquete en casa de Jesús y de Leví (2,15 Lect.), sino oposición. Jesús no está en "su casa", sino en la de Simón. Su postura, "recostado" o "yacente" (cf. 1,30; 2,4), prefigura su muerte[929].

Unción de Jesús

3b *...llegó una mujer llevando un frasco de perfume de nardo auténtico, de mucho precio; quebró el frasco y se lo derramó en la cabeza.*

No hay que perder de vista en la escena que sigue la circunstancia en que tiene lugar. Las predicciones de Jesús sobre su muerte están a punto de verificarse: alrededor de las fiestas de Pascua, va a ser detenido por las autoridades judías, que se proponen quitarle la vida.

La mujer "llega" de fuera, es decir, no pertenece a la casa ni al círculo de Simón. No se la identifica de ninguna manera; no se menciona su nombre, familia ni origen[930]. Aparece, por tanto, como una figura representativa[931]. El único dato que la define es la posesión del frasco de perfume[932] (*llevando* [lit. "teniendo"] *un frasco de perfume*)[933].

[929] El verbo *katakeimai*, "estar recostado / yacente", usado por Mc para indicar la postura de los enfermos (1,30; 2,4), se usa también de los que duermen. En el banquete en casa de Leví / de Jesús, parece indicar que la comunidad universal que en él se prefigura tendrá realidad después de la muerte de Jesús; vse. 2,15 Lect.

[930] Taylor 641: No se indica el nombre de la mujer, hecho extraño si se piensa en la profecía de que su acción será recordada. Légasse II 843: Mujer anónima. Persona y sentimientos pasan a segundo plano: lo importante es la acción.

[931] Así lo han sido la mujer con flujos, figura representativa del Israel marginado (5,25 Lect.), y la sirofenicia, figura representativa de la clase dirigente pagana (7,26 Lect.).

[932] Lagrange 366s: El *alabastros* era un frasco alargado de cuello estrecho, sin asas, de alabastro o más bien de ónice oriental, al que vulgarmente se llamaba así; servía para contener perfume; cf. Taylor 641; Harrington 59. Pikaza, *Pan, casa, palabra* 373: El texto identifica a la mujer por el perfume que lleva en la mano, como señal para la vida.

[933] Gundry 812: *myron*, perfume hecho con mirra, procedente de Arabia meridional y de Somalia. En la frase de Mc, sin embargo, *myron* tiene el significado genérico de "perfume", especificado por *nardou*, cf. Strack-B. II 49.

El perfume es, en primer lugar, símbolo de vida, pues se opone al hedor de la muerte. Al derramarlo sobre Jesús, la mujer interpreta la muerte cercana de éste, indicada por su postura yacente (v. 3a: "recostado"), no como un fracaso, sino como el triunfo de la vida

Pero, además, en el Cantar de los Cantares, el perfume aparece también, junto con la mirra y otros aromas, como símbolo del amor conyugal[934]. El hecho de llevar el perfume sitúa a la mujer en el papel de esposa. Ésta se acerca a Jesús, que se ha designado a sí mismo como "el novio/esposo" (cf. 2,19.20), para ofrecerle su amor ("derramar el perfume sobre él").

El perfume es *de nardo*, el más preciado entre todos[935], señal de la calidad del amor que la mujer le ofrece; es *auténtico*[936], lo que en lenguaje figurado equivale a la fidelidad o permanencia de ese amor[937]; *de mucho precio*, es decir, un amor tan valioso[938] que es difícil de conseguir, son pocos los que logran alcanzarlo.

[934] Cant 1,3 (LXX): "La fragancia de tus perfumes supera todos los aromas, perfume derramado es tu nombre (= tu persona), por eso las doncellas se enamoran de ti", dicho del esposo; 1,12-13: "Mientras el rey (= el esposo) estaba en su diván (recostado), mi nardo despedía su perfume. Mi amado es para mí una bolsa de mirra que descansa en mis pechos"; 4,12-14: "Eres jardín cerrado, hermana y novia mía... con frutos exquisitos, nardo y enebro y azafrán... con árboles de incienso, mirra y áloe, con los mejores bálsamos y aromas", dicho de la esposa; 4,16: "... orea mi jardín, que exhale sus perfumes. Entra, amor mío, en tu jardín, a comer de sus frutos exquisitos", dicho del esposo; 5,5: "Ya me he levantado a abrir a mi amado: mis manos gotean perfume de mirra, mis dedos mirra que fluye"; cf. 4,6: "Mientras sopla la brisa y se alargan las sombras, me voy al monte de la mirra" (habla el esposo). Cf. Radermakers 301; Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 72s.

[935] Lagrange 367: "nardo", planta aromática de la India, conocida también de griegos y romanos. Gundry 802: El nardo ocupa el primer puesto entre los perfumes (Plinio, *Hist. Nat.* 12.25.42; cf. 13,2.18).

[936] Lagrange 367: *pistikês*, tres explicaciones: 1) la más admitida, "auténtico", pues a menudo se adulteraba a causa de su precio; es verdad que *pistikos* significa "fiel" y que el significado "auténtico" no se encuentra en otros textos, pero esta explicación es mejor que la siguiente; 2) alteración por *spicatus*, latín (Vg.); 3) la del sirosinaítico, que transcribe en siríaco *pistaqos*, de pistacho; pero no se ve que el pistacho haya sido usado para los perfumes; en contra Pesch II 493 y Trocmé 336. Taylor 641: *pistikos*, quizá *de pistos*, "auténtico"; menos probable de *pinô* = *potos*, "líquido"; el autor recoge otras opiniones de los exegetas. Gundry 812: Mc habla de nardo puro (*pistikos*), importado probablemente del Lejano Oriente, exótico y muy caro. No hay pruebas del uso funerario del nardo.

[937] El uso de *pistikos*, "fiel", para significar "auténtico", se debe al simbolismo del perfume como "amor": perfume auténtico = amor fiel.

[938] Gnilka II 261: Se subraya fuertemente el extraordinario valor del perfume.

A continuación describe Mc la acción de la mujer. No le basta con destapar el frasco para dejar caer algunas gotas de perfume sobre la cabeza de Jesús; le quiebra el cuello (*quebró el frasco*), para derramarlo todo sin escatimar nada[939], es decir, para ofrecerle todo su amor. Como el esposo en Cant. 1,3 (LXX): "perfume derramado es tu nombre (= tu persona)", ella misma se hace también perfume derramado, amor ofrecido; el frasco que se rompe es símbolo de la persona que, como Jesús, se entrega por entero.

Derramar el perfume sobre Jesús yacente significa afirmar su vida aun en la muerte. La mujer expresa así su fe en la resurrección, en la victoria de la vida, que se verificará en Jesús.

Por otra parte, derramar todo el perfume-amor simboliza la plenitud de su adhesión y la disposición a la entrega total, al seguimiento hasta el fin (8,34s). Para la mujer, la muerte de Jesús, prefigurada por su postura (*recostado*), es la expresión máxima de su amor, al que ella responde con un amor semejante. Es decir, la adhesión de la mujer a Jesús consiste en un amor incondicional que la lleva a unirse a él en su entrega por el bien de la humanidad. El frasco queda inservible; a nadie más podrá ofrecerse perfume de él[940]. Señal de que, para la mujer, no existe otro amor que el que ella tributa a Jesús como respuesta al de éste

El perfume-amor se derrama *sobre la cabeza* de Jesús. Este gesto recuerda los de los profetas al consagrar un rey[941]. La

[939] Ernst II 640: Siguiendo el procedimiento corriente, la mujer rompe el cuello alargado del recipiente y deja caer el perfume sobre la cabeza de Jesús.

[940] Lagrange 367: El recipiente que ya no serviría para ungir a Jesús, puesto que iba a morir, no debía servir para nadie más; cf. Gundry 802.813.

[941] 1Sm 10,1s: "[Samuel] tomó la aceitera, derramó aceite sobre la cabeza de Saúl y lo besó, diciendo: «¡El Señor te unge como jefe de su heredad!"; cf. 1Sm 16,13 (de David); 2Re 9,6 (de Jehú) ; Sal 45,8: "El Señor tu Dios te ha ungido con aceite de alegría / con perfume de fiesta". Gnilka II 261s: Como la unción por parte de una mujer desconocida no guarda relación con la consagración mesiánica de un rey, hay que deducir su sentido de lo que sigue. Radermakers 301: Evocación de la unción sacerdotal (Éx30,22-33) o real (1Sm 9,16-17; 10,1; Sal 45,8); cf. Lamarche 310; Pikaza, *Pan, casa, palabra* 374; Harrington 59. Estos autores no consideran que la unción de Jesús como Rey-Mesías le fue dada por el Espíritu en el Jordán (1,10-11). El gesto de la mujer reconoce a Jesús por su rey y le rinde homenaje. Para Légasse II 844, se trata de la unción festiva en la cabeza, eco de los Salmos 23,5; 133,2; 141.5; nada de unción real si se atiende al contexto, pues éste le dará otro sentido. En realidad, es Jesús quien le cambia el sentido, como se expone en la Lectura.

mujer reconoce y confirma la realeza de Jesús, que va a ser proclamada en la cruz (15,26). Acepta a Jesús muerto y resucitado como a su Rey-Mesías y le rinde homenaje[942].

La mujer-esposa es así figura de la comunidad ideal de Jesús, fundada en la fe en la resurrección y en la adhesión inquebrantable a él, es decir, en el amor incondicional del seguidor que brota del reconocimiento del amor de Jesús[943], y en el compromiso hasta el fin de continuar su obra.

Reacción desfavorable

4 *Pero algunos, indignados, decían entre ellos: «¿Para qué ese derroche del perfume?»*

Algunos de los presentes[944] critican la acción de la mujer[945]; no son todos (*algunos*), pero son los que dan la tónica en la casa. No entienden lo que ha hecho la mujer ni ven su gesto de utilidad y, por eso, reaccionan con indignación, que manifiestan *entre ellos*[946]. La acción de la mujer ha afirmado la vida de Jesús en su muerte y ha reproducido lo que Jesús mismo va a hacer: dar la vida por amor a los hombres. Al oponerse a la acción de ella, se oponen a Jesús[947]. Los que niegan valor al gesto de la mujer (entregarse como Jesús), lo niegan a la muerte de Jesús:

[942] Lamarche 309: Uno se ve forzado a ver el acto de una persona exaltada y enamorada. Amor generoso hasta el exceso. Jesús lo acepta. Gnilka II 261: En Israel era usual ofrecer perfume al huésped *antes* de la comida para la unción, o hacer que un esclavo le ungiera los pies. Durante la comida, sólo en el judaísmo babilónico: en una boda, al rabino presente. Légasse II 843s: Una unción durante la comida aparece, según las antiguas fuentes, como cosa excepcional.

[943] La mujer está en paralelo con la figura del discípulo predilecto en el evangelio de Juan, cf. Jn 13,23; 20,2; 21,7.20.

[944] Lagrange 367s: Los que se indignan no son nombrados en Mc. El cod. D y algunos latinos leen *los discípulos*, como Mt. Es un caso único en el que Mc trata a los discípulos con menor severidad que Mt: cf. Taylor 641; Gundry 814; Légasse II 844.

[945] La expresión griega *êsan de tines* + participio descriptivo se ha encontrado únicamente en 2,6, referida a algunos letrados que censuraban las palabras de Jesús al paralítico.

[946] Gundry 814: Seguido por una cita en estilo directo, *pros heautous* significa expresar indignación hablándose unos a otros; cf. Pesch II 494.

[947] Gnilka II 262: La crítica se hace directamente a la mujer, indirectamente a Jesús, porque lo permite. Légasse II 844: La crítica alcanza en definitiva a Jesús, por haber aceptado este homenaje costoso: derroche inútil (*¿para qué?* supone "para nada");

para ellos, dar la vida es sólo una pérdida inútil (*derroche*). Esa muerte no es más que un fracaso.

Mc no llama "discípulos" a los que protestan, porque ha colocado la escena en el contexto de "la casa de Simón" (v. 3), refiriéndola a la primera época del ministerio de Jesús (1,29), cuando aún sus seguidores no habían sido designados como "discípulos" (la primera vez, en 2,15). Pero no cabe duda de que los que reaccionan negativamente al gesto de la mujer se identifican con ellos.

En Mc 10,44 fue Jesús el que se indignó con sus discípulos, cuando éstos quisieron impedir que "los chiquillos" se acercaran a él. Ahora son los discípulos los que se indignan con la mujer, porque consideran su gesto como un *derroche*. Por otra parte, en el episodio de la petición de los Zebedeos a Jesús (10,35-41), la indignación del círculo de los Diez (10,41) se debió a la ambición de poder que veían amenazada por la pretensión de los dos hermanos (10,37). Jesús, entonces, les enseñó que en su comunidad el poder queda sustituido por el servicio y la entrega de la vida (10,42-45). Ahora, ellos se indignan contra la mujer, que expresa su identificación con Jesús, dispuesta a dar la vida como él. No han aprendido la lección. No se les pasa por la cabeza que haya que dar la vida con y como Jesús por la liberación de la humanidad. Siguen esperando el triunfo terreno.

La palabra *derroche* (lit.: "pérdida") está en relación con 8,35: "quien pierda su vida por causa mía... la pondrá a salvo". El gesto de la mujer (romper el frasco), que simbolizaba su disposición a dar la vida, es considerado como una pérdida definitiva. Ellos quieren ponerse a salvo, y corren el riesgo de perderse (8,35a). Están en el nivel de lo terreno (8,36: "ganar el mundo entero").

5 *«Podía haberse vendido ese perfume por más de trescientos denarios y habérselo dado a los pobres». Y le regañaban.*

Los que se indignan no estiman el perfume por sí mismo, no ven más que su precio[948]. No entienden que dar la vida por

[948] Lagrange 367: La acción de derramar un perfume precioso sobre la cabeza de Jesús es un lujo, que está fuera de las costumbres de pobreza y sencillez. Algunos se irritan y se comunican su indignación. La crítica se justifica en nombre de la caridad. Gundry 803: El alto precio y la posibilidad de dar limosna, aparente justificación de la crítica. Légasse II 848: El perfume tiene un precio tan elevado que escandaliza a los asistentes. A ellos se opone la mujer, que ha sabido percibir en Jesús tal dignidad que merece el honor más costoso.

otros pueda ser más necesario y eficaz que la limosna. Y, en el caso de Jesús, verían la muerte como el fracaso de su misión, al que no están dispuestos a asociarse.

Para ellos, la obra del amor se limita a la limosna, que en tiempo de Pascua era especialmente practicada por los judíos[949]; quieren presentarse como judíos ejemplares. Cuando el primer reparto de los panes, los discípulos se declaraban incapaces de ayudar a la multitud sin disponer de dinero (6,37: "doscientos denarios"); no pensaron siquiera en un acto de solidaridad, expresado en el compartir. Siguen con la misma mentalidad respecto a los pobres: ven ahora la posibilidad de tener dinero para ayudarles (*más de trescientos denarios*)[950], la que entonces no tuvieron[951]. Para ellos, los pobres son objeto de beneficencia. Mantienen la distancia, no crean igualdad. Están dispuestos a dar cosas, pero no su persona.

En el episodio del rico, Jesús había puesto a éste como condición para seguirlo vender todo lo que tenía y darlo a los pobres (10,21). Los que protestan ahora aplican a este caso aquellas palabras de Jesús: el perfume debía haberse vendido para darlo a los pobres y aliviar su necesidad. Creen que aquel gesto que pedía Jesús debía interpretarse como beneficencia, en lugar de como desprendimiento total. Dar los bienes era, para el rico, condición antes del seguimiento; el seguidor de Jesús se sitúa en otro plano, debe estar dispuesto a darse a sí mismo hasta el fin, como lo ha expresado la mujer.

Aún no han comprendido que la solución que aporta Jesús al problema de los pobres es más radical. Quien está dispuesto a entregarse del todo, *a fortiori* está dispuesto a compartir lo que tiene. Para ellos, la limosna es un acto ocasional; para Jesús, la actitud de servicio es permanente, y el modelo es él mismo (10,45).

[949] Pesch 494: En la semana pascual los judíos observantes estaban particularmente obligados a dar limosna a los pobres; cf. Gundry 811.

[950] Gnilka II 262: 200 denarios era el salario de un año. La cifra que da Mc (más de 300 denarios) no es exagerada. Légasse II 844: Motivo de la crítica, faltar a los deberes con los pobres. Según Plinio, el perfume podía valer más de 400 denarios; era muy costoso.

[951] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 375: Los que protestan se sitúan estructural y literariamente en la línea de los discípulos de 6,37 que sólo entienden a Jesús desde el dinero y piensan que serían necesario *doscientos denarios* para alimentar a la multitud que lo ha seguido en descampado.

Mientras Jesús regañó al leproso por su idea de un Dios que discrimina en su amor (1,43), éstos, que tampoco conocen el amor universal de Dios, riñen a la mujer, que pone en cuestión, con su actitud, el mesianismo nacionalista que ellos propugnan.

Intervención de Jesús

6 *Pero Jesús replicó: «Dejadla, ¿por qué la molestáis? Una obra excelente ha realizado conmigo...»*

Jesús defiende a la mujer. La orden que da a los que protestan (*Dejadla*) se corresponde con la que dio a los discípulos acerca de los chiquillos: "Dejad que los chiquillos se acerquen a mí" (10,14)[952]. Este paralelo permite deducir la identidad de la mujer. Ésta prolonga la figura de los chiquillos, de los que aceptan el mensaje de Jesús haciéndose últimos de todos y servidores de todos (9,35), de los que acogen el reinado de Dios (10,15). Como los "chiquillos", representa al grupo de seguidores que han roto con el judaísmo o no proceden de él (Lect.).

En aquella ocasión (10,13), los discípulos conminaban a "los chiquillos" para impedirles acercarse a Jesús. Esta mujer ya se ha acercado a él y ha cumplido su gesto de donación. Los que protestan ahora no han podido más que criticar su acción. A la indignación de Jesús contra ellos entonces por su manera de proceder (10,14), se opone ahora la de ellos contra la mujer (v. 4). Se confirma que, aunque no se diga explícitamente, los que ahora riñen a la mujer prolongan la figura de los discípulos, continuando la postura que éstos tuvieron entonces. No quieren a "los chiquillos"; en su grupo no encuentran lugar los seguidores que están dispuestos a entregar su vida.

Jesús pregunta por el motivo de sus reproches (*¿por qué la molestáis?*), indicando que no hay razón ninguna para censurar lo que la mujer ha hecho. Afirma, en primer lugar, que la obra que ha realizado es *excelente*[953]. De hecho, teniendo en cuenta

[952] Referido a personas, el imperativo *aphête* se encuentra sólo en estos dos pasajes (cf. 15,36).

[953] Pesch 494s: La mujer no ha desperdiciado nada; al contrario, ha hecho un buena acción, que no ha sido una limosna a los pobres, sino un acto de amor a Jesús. El acto de

su significado, no podía haber obra más noble que reconocer en Jesús, que iba a morir, al Rey-Mesías salvador; ver en su muerte, supremo acto de amor, el rescate de la humanidad (10,45), y asociarse por amor a su entrega, para contribuir con él a esa obra de liberación. Con este juicio de valor quita Jesús el fundamento a toda crítica.

7 *«...porque a los pobres los tenéis siempre entre vosotros y, cuando queráis, podéis hacerles bien; a mí, en cambio, no me vais a tener siempre».*

En segundo lugar, Jesús rechaza el modo de proceder que ellos proponen. La ayuda a los pobres no debe ser ocasional, como lo sería distribuir un dinero o dar una limosna, sino continua, porque los pobres están siempre en el ámbito de la comunidad (*siempre entre vosotros*), debiendo ser objeto continuo de su solicitud[954]. Para los miembros de la comunidad, los pobres son hermanos, no inferiores. Los seguidores de Jesús no hacen el bien sólo con limosnas, sino que están dispuestos a compartir lo que tienen (6,38). La limosna, humilla; el compartir, iguala.

"Hacer el bien" fue el modo como Jesús definió su acción con el hombre del brazo atrofiado de la sinagoga (cf. 3,4), interpretada en la misma pregunta que dirige a los que estaban al acecho para ver si lo curaba en sábado como "salvar una vida". Respecto a los pobres, la comunidad tiene, por tanto, la misión de salvar su vida, liberándolos de la muerte en que se encuentran. Es decir, ha de restituirles la posibilidad de acción, ayudarles a encontrar la libertad. Y, en esa labor, los seguidores

amor es superior a la limosna. Gnilka II 262: Los rabinos distinguían entre limosnas y obras buenas. Las limosnas consisten en dar dinero y siempre son posibles. Las buenas obras piden un compromiso espontáneo y personal y son exigidas por situaciones concretas (difuntos, Tob 1,18). Gundry 803: "Una obra excelente", se opone a "derroche"; "a mí", se opone a "los pobres".

[954] Lagrange 368: Jesús no afirma que siempre habrá pobres ni tacha de quiméricos los esfuerzos para eliminar la plaga de la pobreza; constata un hecho. Taylor 642: Jesús no pretende declarar que la pobreza es un factor social permanente. Gnilka II 263: La presencia continua de los pobres no explica la pobreza como una institución social, con la que hay que resignarse; "cuando queráis", es irónico y pone en cuestión su sinceridad. Pesch 495s: La relación temporal "siempre - no siempre" permite no contraponer los pobres a Jesús. Légasse II 845: Si conviene dar precedencia al gesto en honor de Jesús antes que a cualquier otro, es que su presencia no podría ser sobreestimada. El texto no preconiza una visión de la pobreza como una institución inherente a la sociedad y con la que habría que conformarse, se trata sólo de restablecer el justo orden de valores.

no pueden ser frenados por el miedo a perder la vida, como no sucedió con Jesús (3,6).

Por tanto, la labor principal de la comunidad no consiste en ofrecer una esporádica ayuda económica que sería recibida pasivamente, sino en procurar, desde todo punto de vista, el desarrollo personal. No se trata sólo de eliminar la pobreza material (lo más urgente), sino también y sobre todo la pobreza humana (lo más importante).

La prueba de amor dada por la mujer no se opone en nada al verdadero interés por los pobres. Jesús va a dar su vida en rescate por todos los esclavizados (10,45). La tarea de la comunidad es ayudarles para que recuperen su dignidad humana en la capacidad y libertad de acción.

Lo que Jesús recomienda difiere de Dt 15,11: "Nunca dejará de haber pobres en la tierra. Por eso yo te mando: abre la mano a tu hermano, al pobre, al indigente de tu tierra". Moisés considera el problema a nivel individual: dentro de la comunidad israelita habrá ricos y pobres, diferencia de clases y de posibilidades. Para Jesús, por el contrario, la diferencia ha de ir desapareciendo, gracias a la solidaridad y a la acción con los pobres.

Jesús alude a su muerte (*no me vais a tener siempre*), que será mencionada a continuación como "la sepultura" (v. 8) que va a acoger su cuerpo, y, antes de que llegue, espera una respuesta de fe y una muestra de adhesión de parte de los discípulos. Pero éstos, aferrados a sus ideales de triunfo, no se dan cuenta de la circunstancia ni de la gravedad del peligro.

8 *«Lo que recibió, lo ha llevado a la práctica: de antemano ha perfumado mi cuerpo para la sepultura».*

En su sentido literal ("lo que tuvo, hizo", gr. *ho eskhen epoiesen*), la frase de Jesús parece enigmática. Su significado, sin embargo, no es oscuro. La mujer tenía algo (referencia al frasco: lit. "teniendo un frasco de perfume", v. 3), que era símbolo del amor que define a su persona, y ha hecho algo (lit. "hizo") de modo definitivo, esto es, ha quebrado el frasco y ha derramado su perfume sobre Jesús[955]. Siendo el amor fiel el perfume que

[955] Los autores, que no prestan atención a este paralelismo, interpretan la acción de la mujer en sentido minimista, como si hubiera podido hacer más. Así Lagrange 369: Ha hecho lo que ha podido, sobreentendido *poiêsai*. Taylor 643: "Ha hecho lo que podía"

poseía, ha traducido ese amor en obra. En este momento en que la muerte de Jesús está cercana, ha mostrado su fe en la victoria de la vida, su identificación con Jesús y su disposición a dar la vida con él.

Sin embargo, el tiempo verbal (lit. "lo que tuvo", no "lo que tenía") precisa el significado del gerundio (v. 3: "llevando", lit. "teniendo"), pues indica su momento inicial. Lo que llevaba la mujer lo había obtenido o recibido antes. Siendo el amor hasta el fin, ha de tener su origen en la comunicación del Espíritu de Jesús. De ahí la traducción: *lo que recibió*.

La acción de la mujer no pretendía preparar el cuerpo de Jesús para la sepultura[956], ni consta que el perfume de nardo se emplease en los ritos funerarios[957]. Sin embargo, Jesús interpreta el hecho en función de su propia muerte (*para la sepultura*). Esto quiere decir que el homenaje que la mujer le ha tributado, su fe en la resurrección y la entrega de sí misma con un amor hasta el fin, es lo que va a perpetuar su presencia y su actividad (*ha perfumado mi cuerpo*)[958] en la comunidad y en el mundo. Esto es lo que hace eficaz la entrega de Jesús: que sus seguidores, conscientes de que su muerte no ha sido un final, estén dispuestos a continuar su obra; es el único homenaje digno de su entrega. Esta es la sepultura que él desea, la que va acompañada de la fe en la vida, de la adhesión y el compromiso de los suyos; no quiere más honras fúnebres. Así su muerte no habrá sido en vano.

(no tiene en cuenta el aoristo); se sobreentiende *poiêsai*. Prestar el único servicio que está a su alcance, pero la construcción es difícil, lo normal sería en Mc *êdynato o iskhysen*. El sentido general de la frase es que esta mujer, no pudiendo impedir la muerte de Jesús, en circunstancias trágicas y que no permitían un duelo ordinario, ha hecho al menos lo que ha podido; lo ha ungido por adelantado en vista de su sepultura; cf. Gnilka II 263; Gundry 804; Légasse II 846s.

[956] Cf. Taylor 644. Este autor añade: es insostenible la objeción de que los judíos no ungían los cadáveres. Cf. Shabbath XXIII, 5: "[El sábado] puede prepararse lo necesario para los difuntos, y ungirlos y lavarlos, con tal de que no se mueva ninguno de sus miembros". Lagrange 369: Aunque pueda suponerse que este uso no se remonta a gran antigüedad, ha debido de penetrar temprano en Israel, aunque no fuera más que por imitar a los griegos. Estos autores se empeñan en forzar los datos. No es seguro que los judíos pusieran aromas con el cuerpo del difunto, y ciertamente no de nardo. Cf. Strack-B. II 53: La unción se hacía con aceite. En los documentos rabínicos no hay ningún testimonio del uso de aromas para ungir a un difunto.

[957] Cf. Gundry 812.

[958] En los evangelios, *sôma*, "cuerpo", denota a la persona en cuanto es identificable y capaz de acción y comunicación, cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 129-132.

La mujer se ha adelantado a ofrecer el perfume. Su gesto ha anticipado la actitud que Jesús espera de los suyos en el momento de su sepultura. Afirmar que Jesús vive, mostrarle el amor y la adhesión cuando él no esté, y comprometerse a continuar su obra, serán las pruebas de la fe en su resurrección, anunciada por él en cada predicción de su pasión y muerte (8,31; 9,31; 10,34); ellas darán realidad a su presencia y eficacia a su mensaje.

Valor universal del hecho

9 *«Os aseguro que, en cualquier parte del mundo donde se proclame la buena noticia, se mencionará también lo que ha hecho ella, para que sea recordada».*

Termina el elogio de la mujer con una sentencia solemne (*Os aseguro*): el relato de lo que ha hecho ella es inseparable de la futura proclamación de la buena noticia en el mundo entero (cf. 13,10)[959]. Porque no ha de proclamarse un mensaje teórico, sino uno que lleva al compromiso vital. Ella, con su acción, ha expresado su fe en Jesús vivo y la perfecta respuesta al amor de Jesús manifestado en su entrega; por eso su figura es modelo para cualquier seguidor futuro[960]. Para el seguidor de Jesús, el mensaje es inseparable de su traducción a la práctica. Por eso, toda proclamación del evangelio que no incluya la expresión de

[959] Légasse II 848: *mnêmosynon*, como el hebreo *ziqqaron*, que traduce a menudo en los LXX, y el gr. *anamnesis*, comprometen el presente de la comunidad, que recuerda algo que fue bueno y sigue siéndolo para ella. La acción de la mujer no es solamente anuncio y anticipación, sino también reconocimiento del carácter eminente del que va a morir y ser enterrado. Lamarche 310: En memoria de ella, para proclamar la fe de aquella que, la víspera de su pasión, ha reconocido en Jesús al rey mesiánico. Algunos autores, apoyándose en el Apocalipsis o en el libro de Henoc, opinan que la reivindicación de la mujer tendrá lugar en el fin de los tiempos, por parte de Dios o de los ángeles. Así Pesch 497: El hecho de la mujer será proclamado por los ángeles (cf. Ap 14,6) en el mundo entero en el momento escatológico de la llegada del reino de Dios. Gnilka II 225: ¿Memoria de Dios, o de los hombres? (Henoc etióp. 104,1; cf. 103,4. ángeles ante Dios). Como la mujer ha honrado al rechazado por los hombres, ella será honrada. A su manera, ha tomado parte en el destino de Jesús.

[960] La omisión de esta escena en el evangelio de Lucas, que parecería contradecir las palabras de Jesús, muestra su carácter simbólico.

esta exigencia, suprime un dato esencial. La respuesta al amor de Jesús es parte integrante del mensaje[961].

La expresión *el mundo entero* recuerda la de 8,36: "ganar el mundo entero". El mensaje que va a predicarse es lo contrario de esa aspiración; es el que incita a renunciar a toda idea de acaparamiento y dominio. Hay que ganar el mundo entero no para uno mismo, sino para el mensaje de Jesús.

[961] Ernst II 643: Ni siquiera al final de la perícopa es mencionado el nombre de la mujer: lo que importa no es la persona, sino el ejemplo. B. van Iersel, *Marco* 379: El dicho de Jesús es paradójico, porque no se puede recordar a una mujer que ni siquiera tiene nombre. Trocmé 337: Es sorprendente que la mujer quede en el total anonimato; sólo su gesto cuenta.

III. Mc 14,10-11: *Traición de Judas*

(Mt 26,14-16; Lc 22,3-6)

[10]Judas Iscariote, el que era uno de los Doce, acudió a los sumos sacerdotes para entregárselo.
[11]Ellos, al oírlo, se alegraron y le prometieron darle dinero.
Y andaba buscando cómo entregarlo y el momento propicio.

NOTAS FILOLÓGICAS

10 *Judas Iscariote*, gr. *Ioudas Iskariôth*; *Iskariôth*, la misma forma hebraizante no grecizada (no *Iskariôtês*) que en 3,19, «el hombre de la Aldea», cf. Strack-B. I 537s; Taylor 264s.

el que era uno de los Doce, gr. *ho heis tôn dôdeka* (lit. "el uno de los Doce"); el artículo *ho* parece a primera vista incongruente (cf. 14,20.43, sin artículo), pero los antiguos papiros atestiguan este uso, Moulton I 97; Robertson 675. La locución *ho heis* es un semitismo: se usa el artículo para identificar a una persona conocida cuando se la menciona por primera vez, Pesch II 501; Black, *Approach* 93.105; según Lagrange 370, el artículo no reviste importancia especial; para Taylor 646, alude a la designación corriente en los evangelios *heis tôn dôdeka*; Gundry 804, lo considera probablemente como anafórico a 3,19 (contra Taylor); *heis*, como pronombre indefinido, Maloney, *Interference* 127.130; con valor numeral, "uno"; cf. Moulton-Milligan, *heis*; Doudna 33s; Blass § 247_5; *tôn dôdeka*, genitivo partitivo; Cod. D lee *ek tôn dôdeka*, omitiendo *ho heis*.

acudió a los sumos sacerdotes, gr. *apêlthen pros tous arkhiereis*, cf. 3,13: *apelthon pros auton*.

para entregárselo, gr. *hina auton paradoi autois* (cf. 3,19: *hos kai paredôken auton*); *hina* final, Moulton-Turner III 129; *paradoi* (forma helenística; *v.l. paradô*, forma clásica, Lagrange 370) aor. subjuntivo de *paradidômi*, Haubeck-von Siebenthal I 322; Robertson 983; Moulton-Howard II 211. *paradidômi*, usado sin excepción en lugar de *prodidômi*, Taylor 646, cf.1,14; 3,19; 9,31; 10,33*bis*; 13,9.11.12; 14,10.11.18.21.41.42.44; 15,1.10.15. Cod. D: *hina prodoi auton*, omite *autois*.

11 *se alegraron*, gr. *ekharêsan*; *khairô* solamente aquí y en 15,18.

le prometieron, gr. *epêggeilanto autô*; *epaggellomai* (sólo aquí en Mc), en voz media, "prometer"; con infinitivo, Robertson 1036; Blass § 397_6.

andaba buscando, gr. *ezêtei pôs*, "buscaba el modo", cf. 11,18; 14,1.
el momento propicio, gr. *eukairôs* (sólo aquí en Mc), "a su tiempo", "oportunamente", "en la ocasión propicia", aparece en gr. clás., LXX y papiros, Taylor 646; cf. 6,21: *eukairos*, "oportuno", "propicio"; 6,31: *eukaireô*, "encontrar el momento propicio".

CONTENIDO

Las autoridades religiosas judías encuentran en uno del grupo de los Doce un aliado para llevar a cabo su propósito de dar muerte a Jesús.
Judas es sujeto de la primera y tercera frase; los sumos sacerdotes, de la frase central.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. La expresión *el que era uno de los Doce* (v. 10) remite a la llamada de los Doce (3,13).
2. Oposición entre 14,10: *acudió a los sumos sacerdotes* (*apêlthen pros tous arkhiereis*) y 3,13: "se acercaron a él" (*apêlthon pros auton*).
3. Las dos frases que tienen por sujeto a Judas (vv. 10.11b) terminan en el texto griego con el mismo verbo "entregar" (*paradoi*).
4. La frase *buscando cómo [entregarlo]* está en paralelo con 11,18 y 14,1.
5. El verbo "entregar" (vv. 10.11b) remite a 3,19: "el mismo que lo entregó".
6. *El momento propicio* (v. 11, gr. *eukairôs*) alude a 6,21, cuando llegó para Herodías "el día propicio" (*eukairou*) para obtener la muerte de Juan Bautista.

LECTURA

10 *Judas Iscariote, el que era uno de los Doce, acudió a los sumos sacerdotes para entregárselo.*

Judas Iscariote, que en 3,19 cerraba la lista de los Doce, no ha sido nombrado desde entonces. Se le designa ahora por su pertenencia al grupo de los Doce (*el que era uno de los Doce*), es decir, como un miembro del Israel mesiánico[962]. Se subraya

[962] La expresión "uno de los Doce", sin artículo (no como aquí, que aparece articulada), se encuentra dos veces más en el evangelio aplicada a Judas (14,20.43), cf. Légasse II 852.

así su responsabilidad en los acontecimientos que llevaron a la muerte de Jesús[963].

Judas, al darse cuenta de la inevitable suerte de Jesús, que puede repercutir en los discípulos, y de que Jesús la acepta (14,9), busca la seguridad poniéndose del lado del más fuerte, insensible a la injusticia de la institución a la que acude (*los sumos sacerdotes*). Quiere poner a salvo su vida dando a cambio la de Jesús (8,35).

La frase *acudió a los sumos sacerdotes* tiene en griego la misma construcción que la de la elección de los Doce: al ser llamados por Jesús, "se acercaron a él" (3,13) (nota fil.)[964]. Judas ha cambiado una lealtad por otra. El objetivo de la llamada de Jesús era "que estuviesen con él" (3,14); Judas, en cambio, tiene un nuevo objetivo: entregar a Jesús, aliándose con sus enemigos.

En 3,13, el alejamiento incluido en el verbo "acercarse" (gr. *apêlthon*) se refería a la institución judía, en la que los Doce estaban integrados; tenían que separarse de ella para acercarse a Jesús. Ahora, con el verbo "acudir" (gr. *apêlthen*) Judas se separa de Jesús y su círculo para acercarse a las autoridades religiosas judías, que buscan matar a Jesús[965]. Son movimientos opuestos. Judas deshace el camino del seguimiento.

Por primera vez se menciona a los sumos sacerdotes como un grupo separado de los demás[966]. Son a ellos (el poder religioso) a quienes acude Judas, y desempeñarán a partir de ahora el papel principal en la condena de Jesús, que ha calificado el templo que ellos administran de "cueva de bandidos" (11,17). Va a ser el poder religioso el principal agente de la muerte de Jesús[967].

[963] Radermakers 302: La responsabilidad de la muerte de Jesús recae ante todo en "uno de los Doce". Se tiene la impresión de que, sin él, el plan homicida de los jefes no habría podido concretarse, cohibidos como estaban por el miedo a la multitud. Ernst II 649: El traidor no es uno cualquiera de los de fuera, un adversario de Jesús desde el principio, sino uno de los llamados por él, que ha seguido a Jesús y que ha estado en comunión con él. B. van Iersel, *Marco* 381: Con la explícita afirmación de que Judas era uno de los Doce, el narrador comienza a contar el completo fracaso del grupo reunido en torno a Jesús.

[964] Cf. Gundry 805.

[965] Gnilka II 268: En el irse ("acudió") se incluye su distanciamiento del círculo de los discípulos; cf. Trocmé 338.

[966] Cf. Pesch II 502.

[967] Légasse II 852: Aunque se nombra sólo a los sumos sacerdotes, está claro que es el Sanedrín entero el que está involucrado (sumos sacerdotes + letrados, 11,18; 14,1; 15,31; Sanedrín entero, 11,27b; 14,55).

El nombre "Judas", tiene la misma raíz que "judíos" y "Judea". Designa a una persona física, pero representa a todo el judaísmo que va a pedir la muerte de Jesús. La acción de Judas es paradigma de la disposición de la multitud judía, que, aunque ha mostrado su simpatía por Jesús (11,18; 12,12.37), nunca ha aceptado sus valores e, incitada por los sumos sacerdotes, pedirá su muerte (15,11s).

Al ver que el triunfo mesiánico que él esperaba no va a resultar con Jesús, y que lo amenaza una muerte como la de Jesús mismo, Judas (el hombre de la Aldea) se vuelve al sistema injusto. Es, por tanto, el hombre a quien no le importa la justicia, sino el medro personal, estar a la sombra de un poder que lo beneficie. No busca el dinero, se lo ofrecen después. Mientras Jesús era una esperanza, se arrimó a él; ahora, cuando ve que va a acabar en el fracaso, quiere arrimarse al sol que más calienta. Es un oportunista[968].

Con el uso del verbo "entregar" (*para entregarlo*) alude Mc a las predicciones de Jesús sobre la pasión, muerte y resurrección del Hijo del hombre (8,31; 9,31; 10,33-34)[969]. Empiezan a realizarse[970].

11a *Ellos, al oírlo, se alegraron y le prometieron darle dinero.*

Judas hace a los sumos sacerdotes una propuesta: está dispuesto a entregarles a Jesús (v. 10). La alegría de los sumos sacerdotes ante ella (*al oírlo*)[971] se debe al éxito previsto de sus planes[972]. Han encontrado la manera de prender a Jesús

[968] Gnilka II 268: Judas, antes anunciado como "el que lo entregó" (3,19), empieza su obra.

[969] Cf. Pesch II 502.

[970] Cf. Gnilka II 268.

[971] No se explicaría esa alegría si, como sostiene Ernst II 648, Judas no hace una oferta concreta, sino una declaración general de intenciones.

[972] Lagrange 370: Los sacerdotes son felices de ser tan bien servidos, pues la traición les ahorrará la violencia cuyas consecuencias temían. Según Eutimio, les agrada constatar la infidelidad de uno de los más íntimos de Jesús; esperan que los otros no le estén más apegados. Légasse II 853: Les llena de alegría encontrarse con alguien que puede satisfacer sus deseos de eliminar a Jesús de una manera discreta; cf. Pesch II 502; Gnilka II 268; Gundry 805.

a traición para darle muerte, sin provocar un alboroto popular (14,1-2)[973]. Quieren matar al Hijo, el heredero (12,6-7), para apropiarse definitivamente del pueblo (la viña). Se alegran de poder ahogar la buena noticia proclamada por Jesús. Esperan que, con su muerte, toda la expectación que él ha suscitado acabe para siempre.

Los detentadores del poder religioso aceptan en su seno al traidor y, como muestra de ello, le prometen *dinero*, haciendo a Judas cómplice de su injusticia. No tienen nada que ofrecer al hombre más que dinero, el producto de sus ventas en el templo y de la explotación del pueblo. Judas no se lo ha pedido; se lo prometen espontáneamente como señal de aceptación, para estimularlo y asegurar su colaboración[974]. Los sumos sacerdotes, que en el templo han sustituido a Dios por el dinero, hacen a Judas adepto de ese dios. Lo convierten en un bandido como ellos.

No se mencionará en el evangelio el cumplimiento de la promesa de los sacerdotes a Judas.

11b *Y andaba buscando cómo entregarlo y el momento propicio.*

Judas se encarga activamente (*andaba buscando*) de cumplir el propósito de los sumos sacerdotes. Antes, eran los dirigentes judíos los que "buscaban cómo" prender a traición a Jesús y darle muerte (14,1); ahora, es Judas quien "busca cómo" entregarlo. Por su asociación con los sumos sacerdotes, ha hecho suyo el objetivo de los dirigentes. Se ha convertido en instrumento de su traición[975]. Los sumos sacerdotes no tienen que preocuparse ya; su inquietud se la ha apropiado Judas[976].

[973] Légasse II 851: Judas resuelve a las autoridades judías el problema de la detención de Jesús (cf. 14,1-2). Estamos ante el primer acto de una tragedia en la que Judas es el actor principal; sigue en la Cena (14,18-21) y termina en Getsemaní (14,43-46).

[974] Cf. van Iersel, *Marco* 381.

[975] Pesch II 504: Se puede pensar que la mujer del perfume (14,3-9) y Judas se aproximan según un esquema de la ética tardojudaica. Son el tipo y el antitipo del comportamiento cristiano.

[976] Cf. Légasse II 853. Pesch II 501: La acción pasa de los sumos sacerdotes y los letrados (14,1) a Judas: ahora será él quien busque el momento oportuno para la detención de Jesús: 14,11b prepara 14,43.

Judas busca *el momento propicio*. También para procurar la muerte de Juan Bautista buscaba Herodías "un día propicio"; la suerte del precursor preludiaba la de Jesús[977].

Termina el relato con la mención del verbo "entregar", en correspondencia con el principio (v. 10: "para entregárselo")[978]. El propósito de Judas de entregar a Jesús, que se verá realizado con el prendimiento de éste (14,43-46), justifica la denominación, en 3,19, de Judas como "el mismo que lo entregó"[979].

[977] Cf. Lamarche 322. Pesch II 503: La traición de Judas es narrada bajo el trasfondo de la tradición de la *passio iusti*; como en 14,1-2 y 3-9, se recuerda al oyente el Sal 41 (en particular los vv. 3.4.10), que será explícitamente citado en la escena de la indicación del traidor. Judas aparece como el *dolios*, el hombre malo (cf. Sal 43,1s; 52,3-6; 109,2-5 y también el uso de Sal 109,8 en Hch 1,20; cf. igualmente Sal 31,19).

[978] Cf. Pesch II 501.

[979] Lamarche 322: Es preciso notar que el verbo "entregar" tiene siempre por sujeto a hombres, nunca a Dios.

SECUENCIA TEOLÓGICA (14,12-26)

La primera secuencia constituye un tríptico, enmarcado por la preparación de la Cena (14,12-16) y la eucaristía (14,22-26); en el centro se sitúa la denuncia del traidor (14,17-21). En el tríptico, ningún discípulo, ni siquiera el traidor, es designado por su nombre. El nombre de Jesús se encuentra sólo en el episodio central.

He aquí el esquema de la secuencia:

I. 14,12-16: Preparativos. De Pascua a Pascua
II. 14,17-21: Anuncio de la traición
III. 14,22-26: Eucaristía. La nueva Pascua.

Hay que notar cómo el evangelista imbrica el estilo histórico y el simbólico.

En I, Mc adopta un estilo histórico, pero sólo en apariencia: dos personajes centrales en la perícopa, el portador de agua y el dueño de la casa son enteramente simbólicos, e igualmente lo son los términos del encargo de Jesús. De hecho, Jesús señala las condiciones para participar de su Pascua, que, como las del primer encargo cuando la entrada en Jerusalén (11,2-3), de hecho, no se verificarán. En efecto, la afirmación de que los dos enviados prepararon la Pascua refleja una situación ideal, que no tendrá realidad. Mc pasa así gradualmente de lo narrativo a lo simbólico, de lo que es a lo que debería ser: de la expectativa de la pascua judía por parte de los discípulos (14,12), a la nueva Pascua que anuncia Jesús (14,14-15).

Las dos perícopas siguientes señalan dos momentos de la Cena:

En II, en la primera parte de la Cena (14,18: *Mientras estaban recostados comiendo*), señala Mc cuál es la situación real del grupo de los Doce, tal como se presentaba al principio de la perícopa anterior (14,12). El encargo de Jesús no se ha realizado, siguen en la expectativa de la pascua judía y los ideales del judaísmo. Uno de los Doce traiciona a Jesús; los demás no están seguros de la propia adhesión, como lo revela su pregunta ("¿Acaso yo?"). Al mismo tiempo, pone

Mc en evidencia que la muerte de Jesús no se debe al designio divino, sino a la traición de los hombres, en particular a la de uno: pero este uno (no nombrado) es un prototipo, una figura representativa, en primer lugar del pueblo judío contemporáneo de Jesús. Éste se encuentra solo en medio de Israel y es ahí donde va a celebrar su Pascua.

En III, en la segunda parte de la Cena (14,22: *Mientras comían*), muestra Mc la situación ideal, tal como se describía al final de la primera perícopa (14,14-15), lo que Jesús tiene preparado para los suyos: la nueva Pascua. Jesús los invita a comer y beber los símbolos de su persona (pan) y de su entrega (vino), para que se asimilen a él en el ser y en el actuar. Hay en la escena dos planos temporales: el inminente, para Jesús, ir de la Cena al monte de los Olivos (cruz - exaltación); el futuro, el mismo trayecto para los que se identifiquen con él.

I. Mc 14,12-16: *La preparación de la Cena*
(Mt 26,17-19; Lc 22,7-13)

[12]El primer día de los Ázimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dijeron sus discípulos:
–¿Dónde quieres que vayamos a prepararte la cena de Pascua?

[13]Él envió a dos de sus discípulos diciéndoles:
– Id a la ciudad. Os saldrá al paso un hombre que lleva un cántaro de agua; seguidlo [14]y, donde entre, decidle al dueño: «El Maestro pregunta: "¿Dónde está mi posada, donde voy a celebrar la cena de Pascua con mis discípulos?"». [15]Él os mostrará un local en alto, grande, alfombrado, preparado. Preparádnosla allí.

[16]Salieron los discípulos, llegaron a la ciudad, encontraron las cosas como les había dicho y prepararon la Pascua.

NOTAS FILOLÓGICAS

12 ***El primer día de los Ázimos***, gr. ***kai tê prôtê hêmerâ tôn azymôn***; ***tê prôte hêmerâ***, dativo de tiempo, "cuando", Blass § 200_4; Haubeck-von Siebenthal I 322. Black, ***Approach*** 100 nota, propone la hipótesis de una mala comprensión, tanto en Mc 14,12 como en sus paralelos sinópticos, del arameo "el día antes de los Ázimos"; cf. Jeremias, *La Última Cena* 16 nota 9. Varios textos del AT hacen innecesaria esta hipótesis, cf. *infra*, notas a Mc 14,12.

cuando se sacrificaba el cordero pascual, gr. ***hote to paskha ethyon***. En sentido estricto, los corderos no eran sacrificados el primer día de los Ázimos, que era el 15 de Nisán (cf. 14,1), sino el día anterior, es decir, en la tarde del 14 de Nisán; Mc no sigue aquí el cómputo oficial judío, que contaba los días de ocaso a ocaso, sino el romano, que los contaba de amanecer a amanecer, vse. *supra* pp. 413-414. *hote* con impf. indicativo, Blass § 382_1; *to paskha*, el cordero pascual, Haubeck-von Siebenthal I 322; Légasse II 856. *thyô* (sólo aquí en Mc), "sacrificar", "degollar", "inmolar", impf. iterativo, Haubeck-von Siebenthal I 323. La expresión "sacrificar la pascua" se encuentra en los LXX, cf. Éx 12,21; Dt 16,2, Taylor 649.

Nótese la frecuencia del *kai* paratáctico en los vv. 12-16, cf. Taylor 648.

le dijeron, gr. ***legousin autô***, presente histórico (lit. "le dicen"); cod. D omite ***autou***.

¿Dónde quieres que vayamos a prepararte..., gr. ***pou theleis apelthontes betoimasômen***; ***theleis... betoimasômen***, omisión de ***bina***, Robertson 980: ***apelthontes***, participio "gráfico" de estilo semítico, Zerwick § 363; innecesario, Reiser 4; ***betoimazô***, "preparar" (1,3; 10,40; 14,12.15.16), subjunt. deliberativo, Taylor 649; Maloney, *Interference* 75; Haubeck-von Siebenthal I 323. Cod. D: ***betoimasômen soi***.

la cena de Pascua?, gr. ***bina phagês to paskha***; lit. "para que comas la pascua", es decir, "para que celebres la comida/cena de pascua"; semitismo, "comer la pascua" = "comer el cordero pascual", Jeremias, *La Última Cena* 177; contraste con los otros significados de ***paskha***: 14.1: la fiesta de pascua: 14,12a: el cordero pascual. Légasse II 857 nota 12: La expresión "comer la pascua" es bíblica y tradicional, cf. Éx 12,11.43-46; Nm 8,11; Dt 16,7, etc.

13 ***Él envió a dos de sus discípulos diciéndoles***, gr. ***kai apostellei dyo tôn mathetôn autou kai legei autois***; ***apostellô***, cf. 1,2; 3,14.31; 4,29; 5,10. etc.; ***kai legei***, coordinación, Blass § 420_4; ***apostellei*** y ***legei***, presentes históricos (lit. "envía" y "les dice"). Cod. D: ***legôn***.

Id a la ciudad, gr. *hypagete eis tên polin*; *hypagô*, cf. 1,44; 2,11; 5,19.34, etc.; *he polis*, "la ciudad", es Jerusalén, donde tenía que celebrarse la cena pascual (Dt 16,5-7).

os saldrá al paso, gr. *kai apantêsei hymin*; ***apantaô*** (sólo aquí en Mc), "salir al encuentro / al paso"; aquí en futuro activo, Blass § 77_1

un hombre, gr. *anthrôpos*, equivalente de *tis*, Black, *Approach* 107.

que lleva un cántaro de agua, gr. *keramion hydatos bastazôn*: *keramion* (sólo aquí en Mc); *hydatos*, genit. de contenido: "un cántaro [lleno] de agua", cf. 14,3: *alabastron myrou*, Robertson 499; Blass § 167_1 Haubeck-von Siebenthal I 323. *bastazô* (sólo aquí en Mc), "llevar", "portar".

seguidlo, gr. *akolouthêsate autô*; *akoloutheô*, cf. 1,18; 2,14*bis*.15; 5,24, etc.; parataxis asindética, Reiser 147.

14 *y, donde entre*, gr. *kai hopou ean eiselthê*; *hopou an*, "en cualquier [casa]".

al dueño, gr. *tô oikodespotê*: *oikodespotês* (sólo aquí en Mc), "dueño de casa", "propietario", Lagrange 374.

El Maestro pregunta, gr. *hoti ho didaskalos legei*; *hoti* puede interpretarse como recitativo y omitirse en la traducción, Robertson 442; *ho dikaskalos*, única vez en Mc que el término aparece con art.; *legô*, seguido de interrogación, "preguntar".

mi posada, gr. *to katalyma mou*; *katalyma* (sólo aquí en Mc), derivado de *katalyô*, "soltar", "aflojar", usado del lugar donde los viajeros deshacían o desataban sus equipajes, fajas y sandalias, cf. *Vine's Expository Dictionary of New Testament Words* (London 1957[8]) 285; P. Benoît, *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux* (Gembloux 1970) 173-186; el término pertenece a la koiné (Taylor 650) y significa en primer lugar, "alojamiento al fin de una etapa del viaje" (cf. Lc 2,7): Éx 4,24: "albergue", "posada en el camino"; 15,13: la morada divina; 1Sm 1,18: "habitación para huéspedes"; 9,22: "comedor"; Eclo 14,25: "tienda de campaña", cf. Lagrange 374. Dos oraciones en estilo directo, una dependiente de la otra, Robertson 1049.

donde voy a celebrar la cena de Pascua, gr. *hopou to paskha... phagô*; *hopou phagô* = *hina phagô*, Blass § 378,2; Zerwick § 343; *to paskha*, "la cena de pascua", como en v. 12b; *phagô*, subjunt. probablemente deliberativo, Robertson 955.960.969; en lugar del futuro clásico, Moulton-Turner III 109. Cod. D: *hopou meta tôn mathêtôn mou phagomai to paskha*.

15 *os mostrará*, gr. *hymin deixei*; *deiknymi*, en Mc solo aquí y en 1,44.
un local en alto, gr. *anagaion* (sólo aquí en Mc), "local / sala en el piso alto" (Hesiquio: *ana tên gên*, "por encima de la tierra"), término raro, posiblemente creado por el evangelista a imitación de *katagaion*, "subterráneo", "sótano"; el término está bien atestiguado en los mss, aunque aparecen numerosas variantes; se encuentra en papiros del s. II, Taylor 650; en Hch 1,13; 9,37.39; 20,8, se usa el término *hyperôon*. Cod. D: *anagaion oikon megan*; sobre el posible origen de esta variante, cf. Black, *Approach* 246.
alfombrado, gr. *estrômenon* (cf. 11,8) es interpretado por la mayor parte de los comentaristas como "alfombrado y con divanes", cf. Lagrange 374; Taylor 650; Haubeck-von Siebenthal I 323; cf. Ez 23,41
preparado, gr. *hetoimon* (sólo aquí en Mc), "preparado", "dispuesto", cf. *hetoimazô*, vv. 12.15b.16.

16 *encontraron las cosas como les había dicho*, gr. *kai euron kathôs eipen autois*; cod. D: *kai epoiêsan kathôs eipen autois*.
y prepararon la Pascua, gr. *kai hetoimasan to paskha*, "prepararon la cena de pascua", cf. v. 12; serie de cuatro frases (*kai exêlthon... kai êlthon... kai euron... kai hetoimasan*) introducidas por *kai* al final de un relato, para describir la sucesión o el efecto de una orden, Reiser 102s.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Jesús toma pie del deseo de los discípulos de celebrar la pascua judía para hacerles comprender cuál es la verdadera Pascua, la liberación definitiva.
La perícopa esta delimitada por la inclusión *prepararte la [cena de] Pascua* (v. 12) y *prepararon la Pascua* (v. 16). El concepto central es la Pascua, cuya inminencia está indicada por la preparación. La perícopa, por tanto, prepara y define la índole de los episodios que siguen: se va a narrar la Pascua de Jesús (14.12.14), que ha de comer con sus discípulos (14,14.15).
Pueden distinguirse estos momentos:

14,12ab: Datación.
14,12c: Pregunta de los discípulos.
14,13-15: Envío de dos discípulos. Señal y encargo.
14,16: Cumplimiento del encargo.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Presentes históricos: v. 12c: *le dijeron* (lit. "le dicen"); v. 13a: *envió* (lit. "envía"); v. 13b: *diciéndoles* (lit. "les dice")

2. Verbo "preparar" (*hetoimazo*), vv. 12.15.16; cf. 1,3: "preparad sus senderos"; 10,40 (puestos preparados).
3. Envío de dos discípulos (v. 13), como antes de entrar en Jerusalén (11,2).
4. Inverosimilitud histórica: que un hombre lleve un cántaro (v. 13), cosa propia de mujeres; los hombres solían llevar odres.
5. La precisión *de agua* (v. 13), superflua como señal de reconocimiento.
6. Término extraño (*anagaion*) para designar la sala de arriba (en Hch 1,13; 9,37.39; 20,8, *hyperôon*).
7. *Alfombrado* (gr. *estrômenon*) (v. 15), paralelo con 11,8: "alfombraron (gr. *estrôsan*) el camino con sus mantos".

LECTURA

Datación

12ab *El primer día de los Ázimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual,...*

Mc comienza la perícopa con una nueva datación (cf. 14,1): *el primer día de los Ázimos*, que de suyo coincidía con el día de la Pascua, el 15 de Nisán. Sin embargo, el segundo dato temporal, que explica el primero[980]: *cuando se sacrificaba el cordero pascual*[981], hace que *el primer día de los Ázimos* signifique la víspera de Pascua, el 14 de Nisán, día en el que se eliminaba de las casas el pan fermentado y se sacrificaba el cordero pascual[982].

[980] Jeremias, *La Última Cena* 16: Cuando aparecen en Mc dos referencias cronológicas aparentemente pleonásticas, la segunda determina a la primera de una manera más exacta. Taylor 648: A menudo, en Mc, la segunda expresión temporal define a la primera: 1,32.35; 4,35; 13,24; 14,30; 15,42; 16,2; cf. Strack-B. II 853s.

[981] Pesch II 311: *to paskha thyein*, "sacrificar el cordero pascual", cf. Éx12,21; Dt 16,2. Vse. nota fil.

[982] Cf. Taylor 637; Gnilka 272; Harrington 60; Trocmé 341; Légasse II 856s. Leipoldt-Grundmann I 218: Los corderos se degollaban en el templo la víspera de la noche de la pascua, después de mediodía. A la puesta del sol daba comienzo el magno banquete, que se prolongaba hasta la media noche, durante la cual nadie podía abandonar Jerusalén; por eso tenían que buscar y preparar de antemano el local. Pesch II 307: Inequívocamente, este es el día al fin del cual empieza la noche de Pascua con la correspondiente celebración, durante la cual se come el cordero pascual. Como la masa fermentada se quitaba de las casas en la mañana del 14 de Nisán y en el banquete pascual se comía sólo pan ázimo, se ha entendido a veces Éx 12,15 ("Ya el primer día deberéis alejar de vuestras casas la masa fermentada") refiriendo "el primer día" al 14 de Nisán (cf. Éx 12,18); por eso no hay error de traducción en Mc. Gundry 824: Los sacrificios de los corderos debían hacerse entre el ocaso y la total oscuridad (Lv 23,5; Nm 9,3.5.11), pero en tiempos del NT el número de sacrificios era tan grande que tenían que hacerse la víspera de Pascua durante la tarde.

La cena pascual se celebraba a la puesta del sol del día 14, cuando, según el cómputo judío, daba comienzo el día 15, día de Pascua. La festividad duraba siete días a partir del 15, durante los cuales no se comía pan fermentado (Éx 23,15; 34,18)[983]. Por eso, aunque los Ázimos y la Pascua eran, originariamente, fiestas diferentes, acabaron celebrándose juntas y confundiéndose en el lenguaje coloquial judío[984].

El hecho de que Mc identifique el primer día de los Ázimos con la víspera de Pascua muestra que utiliza el cómputo romano, que había sido antiguamente también el judío[985], es decir, que cuenta la duración del día a partir del amanecer, no a partir de la puesta del sol[986].

La mención del sacrificio del cordero pone a la Cena y a toda la narración siguiente, hasta la muerte y sepultura de Jesús, bajo el signo de la Pascua[987]. Para Mc, la Pascua de Israel era tipo; la

983 Éx 23,15: "Por la fiesta de los panes ázimos, que celebrarás así: durante siete días comerás panes ázimos"; cf. Éx 34,18; Lv 23,6.

984 Cf. Taylor 637; Gnilka II 257.

985 Entre el fin de la monarquía y el tiempo de Nehemías cambia el cómputo del día: de mañana a mañana pasa de ocaso a ocaso, cf. de Vaux, *Instituciones del AT* 252-255. De ahí que en los libros más antiguos el día se calcule de mañana a mañana, cf. Éx 12,18: "Desde el día 14 por la tarde al día 21 por la tarde, comeréis panes ázimos"; Lv 23,5: "El día catorce del primer mes, al atardecer, es la pascua del Señor"; Nm 28,16s: "El día 14 del primer mes se celebra la pascua del Señor, y el día 15 es día de fiesta"; 33,3: "El día 15 del primer mes, el día siguiente a la pascua, salieron"; Jos 5,10: "celebraron la pascua el 14 del mismo mes por la tarde... a partir del día siguiente al día de pascua comieron panes ázimos". Sin duda, este cómputo era utilizado también por el pueblo en tiempo del evangelista. Gundry 824: Un judío podía ver el sacrificio de los corderos y la cena de pascua como pertenecientes a un mismo día; así Flavio Josefo, *Bell. Iud.* 2.1.3 § 10. Hay, además, abundantes pruebas de que los judíos calculaban los días de amanecer a amanecer lo mismo que de ocaso a ocaso (vse. la bibliografía citada por Gundry). Por eso no hay en este texto de Mc una mala traducción del arameo; cf. Légasse II 856.

986 Mc ha usado este cómputo en 4,35, donde se ve que la tarde pertenece al mismo día: "aquel mismo día, ya atardecido". Lo mismo hará en 15,42, donde el atardecer ("caída ya la tarde") no designa el comienzo de un nuevo día, sino, como señala a continuación, el final del existente ("como era Preparación, es decir, víspera de día de precepto"). En cambio, en 1,32, la gente de Cafarnaún sigue el cómputo judío: espera a la puesta del sol ("Caída la tarde, cuando se puso el sol"), es decir, a que termine el sábado (cf. 1,21b), para llevar a Jesús los enfermos y los endemoniados. También las mujeres que van al sepulcro (16,1s) se atendrán al calendario judío: esperarán a que acabe el día de precepto (16,1: "Transcurrido el día de precepto") para ir a comprar los aromas con los que piensan ungir el cadáver de Jesús. En todo caso, no es necesario interpretar el texto de Mc 14,12 como una mala traducción de la frase aramea: "el día antes de la fiesta de los ázimos", vse. nota fil..

987 Cf. Gnilka 271; Lamarche 315.

verdadera Pascua es la de Jesús. Para conectarla con el tipo, Mc data la narración mencionando ese sacrificio.

Pregunta de los discípulos

12c *...le dijeron sus discípulos: «¿Dónde quieres que vayamos a prepararte la cena de Pascua?»*

La iniciativa de celebrar la Pascua no es de Jesús, sino de los discípulos (seguidores procedentes del judaísmo). Pretenden preparar la cena pascual judía y piensan que esa es la voluntad de Jesús (*quieres*). Como apareció en 14,3-9 (unción en Betania), ellos siguen en las categorías del judaísmo y están seguros de que Jesús las comparte[988]. Por eso sólo le preguntan dónde quiere celebrar la cena[989], insistiendo en que van a prepararla para él (*prepararte*)[990]. Es decir, asocian a Jesús a los ideales judíos de liberación representados por la antigua Pascua, que incluyen la reivindicación de Israel frente a las naciones paganas. Jesús va a tomar pie de la pregunta de los discípulos para enseñarles qué clase de Pascua es la que tienen que preparar.

La pregunta de los discípulos se introduce con un presente histórico: "le dicen" (traducido: *le dijeron)*. Con ello señala Mc la actualidad de la misma, mostrando que, todavía en su tiempo, los discípulos siguen adictos al judaísmo, dando valor a los contenidos de la Pascua antigua y atribuyendo a Jesús un pensamiento judaizante.

Envío de dos discípulos. Señal y encargo

13 *Él envió a dos de sus discípulos diciéndoles: «Id a la ciudad. Os saldrá al paso un hombre que lleva un cántaro de agua; seguidlo»...*

[988] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 379: "Los *discípulos* quieren *sacrificar* la pascua con Jesús al modo judío.
[989] Pesch II 308: La pregunta que le hacen presupone el día anterior a la Pascua.
[990] Cf. Gundry 821.

Todos los discípulos le han hecho la pregunta. Jesús envía dos *a la ciudad*[991], el centro que domina al pueblo con su ideología y su aparato institucional (no aparece ya el nombre de Jerusalén)[992], como antes había enviado dos discípulos a "la aldea", subordinada a ella (11,2).

Para que lleguen al lugar donde Jesús va a celebrar su Pascua, les da una señal: les saldrá al paso un hombre que, contra la costumbre, lleva un cántaro de agua. Sin pronunciar palabra, ellos deben seguirlo[993]. El hombre sabe lo que tiene que hacer, conducir a los discípulos a un lugar determinado[994].

Hay en estas instrucciones varias marcas que insinúan un sentido figurado. En primer lugar, que el hombre lleve un *cántaro*, cosa inverosímil, pues esto era propio de las mujeres. Los hombres llevaban odres con agua, vino u otro líquido[995]. En segundo lugar, que se indique que el cántaro es de *agua*, un dato superfluo puesto que no podía verse su contenido. Bastaba la mención del recipiente.

Los dos datos: lo insólito de que un hombre lleve un cántaro y el hecho de que su figura se defina como un portador de agua, invitan a pensar que el hombre del cántaro de agua representa a Juan Bautista, el que proclamó el bautismo en agua como señal de enmienda (1,4) y el único personaje en este evangelio que

[991] Cf. Gnilka II 273.

[992] Jerusalén ha sido ya rechazada, por haber ella rechazado a Jesús; por eso no se la nombra (última vez, en 11,11).

[993] Taylor 649: El hombre, que sólo hace de guía, no parece tener conciencia de su misión, a no ser que *apantaô* implique un saludo. Gundry 822: El asíndeton acentúa la orden de seguir al hombre y subraya lo absurdo de la misma hasta que sucede.

[994] El punto de vista historicista hace que los autores estén divididos respecto a la existencia de un acuerdo previo para este encuentro. Lagrange 373: ¿Hay un acuerdo previo? Más bien presciencia de Jesús. Taylor 647: Semejanza con la señal dada a Saúl (1Sm 10,1ss) de los tres hombres que suben a Betel, uno de los cuales lleva una bota de vino; 650: El hecho de que Jesús se identifique como "el Maestro" indica un acuerdo previo. Pesch II 306: A diferencia de 1Sm 10,1-10 no se trata de una predicción de signos, sino del envío de emisarios con un encargo ligado a una determinada predicción y guiados por un signo de reconocimiento; II 309: Más que signo profético, una cita secreta para la que el intermediario ha establecido una señal de reconocimiento. Gundry 821: El hombre del cántaro los encontrará, más que ellos a él. No hay probabilidad de un arreglo anterior. Légasse II 858: Previsión sobrenatural de Jesús. No acuerdo previo.

[995] Cf. Lagrange 373; Gundry 821; Trocmé 341 nota 13, van Iersel, *Marco* 382.

va asociado al agua[996] (1,8: "Yo os he bautizado en agua, él os bautizará con Espíritu Santo").

Pero hay, además, otro indicio que confluye hacia esta interpretación. El uso del verbo "preparar" (gr. *hetoimazô*, vv. 13b.15b.16) recuerda la exhortación profética citada por Mc en 1,3: "Preparad el camino del Señor, enderezad sus senderos", y explicada a continuación en 1,4 por aceptar el bautismo en señal de enmienda proclamado por Juan.

Toda esta parte del relato tiene así sentido figurado: el hombre que lleva el ***agua*** alude a Juan Bautista, el que bautizaba con agua (1,8), como señal del cambio de vida. "Seguir al hombre del cántaro" significa que los discípulos tienen que romper con su pasado. Han acompañado a Jesús aferrados a la mentalidad del judaísmo; como no se desprendan de ella, no podrán participar de la Pascua que él va a celebrar. Si no siguen al hombre del cántaro (Juan Bautista), es decir, si no se enmiendan, no llegarán al local ni podrán preparar la cena. Tienen que pasar por Juan para llegar a Jesús.

En el encargo a los discípulos[997], Jesús no menciona el sacrificio del cordero ni nada perteneciente al ritual judío de la cena[998].

[996] Los demás pasajes en que aparece el agua no tienen relevancia para nuestro texto: en 1,10, Jesús sale del agua; en 9,22, el espíritu inmundo arroja al chiquillo al fuego y al agua; en 9,41se trata de dar a beber un vaso de agua.

[997] Pesch II 306s: El largo encargo, mezclado con predicciones (vv. 13b-15) contiene un discurso en dos planos: los imperativos (cuatro) se alternan con los futuros (dos). En la narración, el largo discurso directo pone el acento sobre el encargo de Jesús. El narrador nos da a entender que la preparación del banquete pascual es seguida por Jesús con particular interés. Gundry 820: La instrucción consiste en dos pares de órdenes: *Id... seguidlo; decid... preparad*, cada una entreverada por una predicción: *encontraréis un hombre... él [el dueño de la casa] os mostrará*.

[998] Taylor 651: Los preparativos comprenderían degollar y asar el cordero, procurarse panes ázimos, vino, agua, hierbas amargas, salsa, lámparas y divanes. Sin embargo, el evangelista no dice nada de estos detalles. Radermakers 303: No se menciona el cordero que el cabeza de familia debía sacrificar en el atrio del templo antes de llevarlo a casa. Gundry 821: Los discípulos van a preparar el local, no a sacrificar el cordero, que será sacrificado por los sumos sacerdotes, con su sentencia de muerte contra Jesús y su petición ante Pilato. Légasse II 859: Mc no tiene ningún interés en describir el rito, y la cena pascual no es para él más que el marco de palabras y de gestos diferentes de los del *Seder* judío. Quiere describir a Jesús perfectamente consciente de la suerte que le espera y preocupado por explicar su sentido.

En este punto hay que examinar el paralelo de este envío con el descrito antes de la entrada en Jerusalén, cuando Jesús envió dos discípulos para que buscasen el borrico (11,13-16). He aquí los paralelos textuales[999]:

11,1	*envió a dos de sus discípulos*	14,13	*envió a dos de sus discípulos*
2	*y les dijo:*		*y les dijo:*
	Id a la aldea		*Id a la ciudad*
	y encontraréis...		*y os saldrá al encuentro...*
3	*decid*		*decid*
	el señor...	14	*el maestro...*
4	*y se marcharon*	16	*y salieron*
	y encontraron		*y encontraron*
6	*como había dicho Jesús*		*como les había dicho*
	y		*y*

Como se ve, los dos episodios están construidos siguiendo el mismo esquema[1000]. Esto indica que Mc quiere transmitir con ellos mensajes paralelos o complementarios. En el primero, los discípulos debían ir a la aldea (ambiente popular sometido ideológicamente a "la ciudad") a aprender desde la Escritura la calidad pacífica del mesianismo de Jesús, según la profecía de Zac 9,9, representada por el borrico atado (11,2 Lect.). Como ha quedado patente en varios episodios posteriores (11,20-27a; 12,41-43; 13,1-4; 14,3-9), el propósito de Jesús fracasó.

Por eso, en el segundo envío han de ir a "la ciudad" (el centro del sistema que impone la ideología, cf. 11,1 Lect.) a aprender lo que significa el seguimiento de Jesús. Tienen que

[999] Los paralelos en griego, tal como los ofrece Taylor 647, son los siguientes:

11,1	*apostellei dyo tôn mathêtôn autou*	14,13	*apostellei dyo tôn mathêtôn autou*
2	*kai legei autois*		*kai legei autois*
	hypagete eis tên kômên		*hypagete eis tên polin*
	kai eurêsete		*kai apantêsei hymin*
3	*eipate*		*eipate*
	ho kyrios	14	*ho didaskalos*
4	*kai apêlthon*	16	*kai exêlthon*
	kai heuron		*kai heuron*
6	*kathôs eipen ho Iêsous*		*kathôs eipen autois*
	kai		*kai*

[1000] Cf. Trocmé 341; Pikaza, *Marcos* 190; van Iersel, *Marco* 382s; Légasse II 855s. Un paralelo semejante se ha dado entre la perícopa del sordomudo (7,32-37) y la del ciego de Betsaida (8,22b-28).

dejarse llevar por Juan Bautista, el precursor del Mesías, que les propone la enmienda (*metanoia*), es decir, la ruptura con el espíritu nacionalista judío, para preparar el camino de Jesús (1,3) y poder seguirlo.

En el plano narrativo, el encuentro con el hombre del cántaro aparece como una señal; en el plano teológico, como una exhortación a los discípulos.

Hay que notar de nuevo los dos presentes históricos que usa aquí Mc: "envía" (traducido: *envió*) y "les dice" (traducido: *diciéndoles*). El evangelista vuelve a insinuar que, todavía en su tiempo, los discípulos no han renunciado a sus ideales judíos.

14 *«y, donde entre, decidle al dueño: "El Maestro pregunta: ¿Dónde está mi posada, donde voy a celebrar la cena de Pascua con mis discípulos?"»*

"El dueño [de la casa]" traduce el término griego *oikodespotês*. Ahora bien, en el AT, el título *despotês*, "dueño", "señor" se aplica a Dios (cf. LXX Is 1,24; 3,1; Jr 1,6; 4,10; 14,15; Dn 9,15.16; Sab 6,7; 8,3; 11,26, etc.). Estamos, pues, ante otra figura representativa. El lugar donde va a celebrarse la Pascua de Jesús pertenece a Dios mismo.

Los dos discípulos deben dirigirse al dueño en los términos dictados por Jesús. En la frase introductoria, la denominación *«El Maestro»* sirve de contraseña. Es la única vez en este evangelio que Jesús se aplica este título[1001], que implica unicidad. Para ser escuchados por el dueño de la casa, los enviados tienen que profesarse discípulos de este único Maestro; sólo así tendrán acceso a esta Pascua. Esto supone la ruptura con todo otro magisterio, en particular con el de los letrados judíos (cf. 9,11.14; 12,35).

[1001] Salvo aquí, *didaskalos* aparece siempre en Mc sin artículo: cf. 4,38; 5,35; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1. Pesch II 510, que no tiene en cuenta la singularidad en este texto de la forma articulada, señala que «el maestro» no se usa en él como título cristológico. Cf. Lohse, *TWNT* VI 963s: En el siglo I, entre los judíos de Palestina el término *rabbi* se usaba no sólo como apelativo, sino también como título (pero no mesiánico), y de ese modo el sufijo perdió su significado pronominal.

La "posada" (gr. ***katalyma***, vse. nota fil.), indica el alojamiento al fin de la jornada, al término del camino[1002]. Juan Bautista había sido el encargado de prepararlo (1,2: "Mira, envío mi mensajero delante de ti; él preparará tu camino)[1003]. Es aquí donde termina. La "posada" pertenece a Jesús (*mi posada*)[1004]; es propiedad común de Dios ("el dueño") y del Mesías. El posesivo indica la voluntaria aceptación de su Pascua por parte de Jesús, incluyendo la doble idea de su muerte y de su meta y descanso, es decir, de su resurrección.

Jesús va a usar el local para una finalidad concreta, comer la Pascua con sus discípulos; éstos van a ser sus comensales.

En esta escena hay, pues, dos personajes representativos, el hombre del cántaro (Juan Bautista) y el dueño de la casa (Dios), que no pertenecen al grupo de discípulos, pero que hacen posible la celebración de la Pascua de Jesús. El primero, guiando hasta el lugar de celebración (hay que seguirlo para acceder a él); el segundo, como aparecerá a continuación (v. 15), mostrando ese lugar (hay que conocerlo para poder celebrar la Pascua de Jesús con todas sus implicaciones).

15 *Él os mostrará* ***un local en alto, grande, alfombrado, preparado****. Preparádnosla allí»*

El dueño no pronuncia palabra; está esperando y conoce la contraseña (v. 14: *El Maestro pregunta*)[1005].

El contexto pascual en el que se sitúa el episodio incluye la idea de éxodo (implícita en la de "camino"), esta vez la del Éxodo mesiánico, liberación definitiva. El Éxodo consiste, como lo ha explicitado la figura de Juan Bautista (el hombre del cántaro), en la salida del sistema judío, paradigma de todo sistema injusto. El *local* que muestra el dueño, que es la "posada" de Jesús, meta del camino, es el lugar de llegada, donde culmina el Éxodo mesiánico.

[1002] Para Légasse II 858 nota 22: *katalyma* tiene aquí el sentido de "comedor", mejor que el de "albergue", "posada" (Lc 2,7), puesto que se trata de una casa privada. En este contexto, sin embargo, la relación con "el camino" hace preferible el sentido de "posada", que indica el término de éste.

[1003] Nótese la correspondencia entre 1,2: "tu camino" (*tên hodon sou*) y 14,14: "mi posada" (*to katalyma mou*).

[1004] Gundry 822: "Mi *katalyma*", el maestro tiene autoridad para disponer de la sala.

[1005] En clave historicista, Pesch II 510 señala que hay que presuponer un acuerdo previo entre Jesús y el dueño de la casa.

Por otra parte, el verbo *mostrará* (gr. *deixei*) añade otro matiz. De hecho, este verbo tiene resonancias bíblicas concretas, en particular de Gn 12,1 (a Abrahán): "a la tierra que te mostraré" (gr. *deixô*), y Dt 34,1-4 (a Moisés antes de su muerte): "... el Señor le mostró (gr. *edeixen)* toda la tierra..., y le dijo: «Ésta es la tierra que prometí a Abrahán, a Isaac y a Jacob... »". El local representa, por tanto, la tierra prometida a la que se llega tras el camino.

Lo que muestra el dueño a los discípulos es *un local en alto*. El término griego *anagaion*, traducido por "local en alto", es raro, etimológicamente significa "por encima de la tierra" (vse. nota fil.); con él quiere Mc, sin duda, aludir a la cruz, levantada en alto, y, al mismo tiempo, a la exaltación-resurrección de Jesús. Unido a las resonancias bíblicas del verbo "mostrar", aparece como símbolo de la nueva tierra prometida, el ámbito del reino de Dios[1006]. Allí va a reunirse con Jesús la asamblea del nuevo Éxodo.

Es un sitio *grande*, porque está destinado a muchos (cf. 14,24)[1007]. La multitud que va a llenar ese lugar es la de Jesús con los suyos, cuyo número rebasa el de los discípulos/los Doce. Jesús está previendo el futuro de su comunidad.

El local está *alfombrado*[1008]. El término ha aparecido antes en 11,8: "muchos alfombraban el camino con sus mantos". Eran los seguidores de Jesús que, no sólo lo aceptaban por Mesías, sino que, además, mostraban su adhesión al camino que sigue este Mesías humilde y pacífico (simbolismo del borrico). Cuando la

[1006] Puede apreciarse la coherencia del simbolismo de Mc: la enmienda (*metanoia*) es condición para el reinado de Dios, como lo había proclamado Jesús en Galilea al principio de su predicación (1,14s).

[1007] El "local grande" (*anagaion mega*) podría corresponder a las "ramas grandes" (*kladous megalous*) de la parábola de la mostaza (4,32), donde los pájaros del cielo pueden acampar a su sombre. Por otra parte, puede estar en oposición a 13,2: "grandes edificios" (*megalas oikodomas*) del templo. El término *anagaion* no tiene relación etimológica con *anagô*, pero hay una semejanza fonética que podría dar pie a aproximaciones con otros textos bíblicos: Nm 15,41; 16,13; 20,5; Jos 24,17; Jue 6,13; 1Sm 8,8; 10,18; Ez 38,16, etc. Taylor 647 se pregunta con extrañeza por qué se presta atención sólo a la gran sala del piso superior y no se dice nada de los otros preparativos necesarios para la cena pascual.

[1008] El término "alfombrado" (*estrômenon*) puede incluir que el local estaba amueblado y provisto de divanes (nota fil.); sin embargo, por el paralelo con 11,8, es preferible conservar esta traducción. Gnilka II 273: *estrômenon* debe traducirse aquí por "cubierto con alfombra".

entrada en Jerusalén eran "muchos"; en correspondencia con ellos aparece aquí el lugar "grande". Ahora ya está *alfombrado*; ha habido quienes han llegado hasta el fin en esa adhesión. Sin duda, de nuevo está aludiendo aquí Mc al otro grupo de seguidores, representados en 14,3-8 por la mujer que derramó el frasco de perfume sobre la cabeza de Jesús. No van a ser los discípulos los primeros en dar la plena adhesión a Jesús; ya otros se la han dado, y ellos tienen que seguir su ejemplo.

El local está también *preparado* por parte del dueño[1009]. Dios muestra el ámbito (la nueva tierra prometida o reino de Dios) preparado por las promesas, a quienes están destinados a ellas. Jesús viene a darles realidad. Se ha cumplido el plazo (1,15), todo está dispuesto para la nueva Pascua, pero el que quiera participar de ella, en este caso los discípulos, tras enmendar su vida (siguiendo la exhortación de Juan Bautista), han de colaborar también ellos en su realización (*preparádnosla allí*)[1010]. Deben preparar la Cena tanto para Jesús como para los demás discípulos. Lo harán con su plena adhesión a la persona y obra de Jesús.

Hay aquí sin duda una alusión a 10,40, cuando Jesús respondió a los Zebedeos, que le pedían sentarse a su derecha o a su izquierda el día de su gloria: "No está en mi mano concederlo más que a aquellos para quienes está preparado". Serán aquellos que, cuando llegue la prueba, respondan con una entrega como la de Jesús y, al acompañarlo en su cruz, pueda él asociarlos a su gloria. Es decir, si son sumergidos por las aguas que van a sumergirlo a él y pasan el trago que él va a pasar (10,38s), entonces habrán hecho la preparación que Jesús les pide. Su Pascua no es un rito, se consuma en la adhesión a él y en un compromiso como el suyo.

Jesús está interpretando su muerte. En medio de Israel (en "la ciudad", centro de las instituciones), va a celebrar una Pascua alternativa que dará realidad a lo que anunciaba la antigua: será liberación definitiva, creará el nuevo pueblo de Dios, que se

[1009] Sin captar el carácter simbólico de las instrucciones de Jesús, señala Gundry 826: Si *hetoimon* significa "amueblado", implica que había alfombras, divanes y mesa.

[1010] Nótese la correspondencia entre v. 12: *¿dónde quieres que te preparemos la cena de pascua?*, y v. 15: *preparádnosla allí*, cf. Pesch II 510.

extenderá a toda la humanidad. Los discípulos tienen que contribuir a la preparación de ese nuevo Éxodo siempre abierto en la historia. Será una Pascua perpetua, una liberación incesante en toda la extensión del futuro.

Cumplimiento del encargo

16 *Salieron los discípulos, llegaron a la ciudad, encontraron las cosas como les había dicho y prepararon la Pascua.*

Los discípulos siguen el itinerario marcado por Jesús y lo encuentran todo tal *como les había dicho*. Con esta anotación señala Mc la veracidad de las predicciones anteriores de Jesús sobre el destino que le aguarda (8,31; 9,31; 10,33-34). Todo lo que les había anunciado sobre la pasión, muerte y resurrección del Hijo del hombre va a cumplirse ahora; todo está ya preparado para su Pascua.

Los dos discípulos ejecutan las instrucciones[1011], cumpliendo el encargo de Jesús de que fueran a la ciudad a preparar la Pascua (*llegaron a la ciudad... y prepararon la Pascua*)[1012]. En el plano narrativo, se trata de la preparación de la cena; en el teológico, de la disposición personal a una entrega como la de Jesús. Lo que Jesús encarga a estos dos se extiende naturalmente a todos los demás. Representan al grupo entero.

Sin embargo, como aparecerá a continuación, el cumplimiento del encargo de Jesús no se hace, en el fondo, realidad; los discípulos no están en disposiciones de llegar a una entrega como la suya. Lo mismo que en otras ocasiones (cf. 10,52), Mc propone el ideal, lo que Jesús espera de los suyos; ideal que los discípulos se encargan continuamente de frustrar.

[1011] Pesch II 510: La ejecución del encargo se describe con cuatro frases coordinadas con *kai* (*kai exêlthon... kai êlthon... kai euron... kai hêtoimasan...*); cf. Légasse II 859. Radermakers 303: Este esquema subraya la libertad con la que Jesús afronta su muerte y domina los acontecimientos.

[1012] Légasse II 859: La frase "prepararon la Pascua" forma una inclusión con el comienzo de la perícopa (v. 12c).

II. Mc 14,17-21: *La Cena. Denuncia de la traición*

(Mt 26,20.25; Lc 22,21-23; Jn 13,21-30)

[17]Caída la tarde, llegó con los Doce.

[18]Mientras estaban recostados, comiendo, dijo Jesús:

–Os aseguro que uno de vosotros me va a entregar, uno que está comiendo conmigo.

[19]Dejando ver su desasosiego, le preguntaban uno tras otro:

–¿Acaso soy yo?.

[20]Les repuso él:

–Es uno de los Doce, uno que está mojando en la misma fuente que yo. [21]Porque el Hijo del hombre se marcha, según está escrito acerca de él, pero ¡pobre del hombre ese que va a entregar al Hijo del hombre! Más le valdría al hombre ese no haber nacido.

NOTAS FILOLÓGICAS

17 *Caída la tarde*, gr. ***kai opsias genomenês***, cf. 1,32; 4,35; 6,47; 15,42; ***opse***, 13,35.

llegó, gr. ***erkhetai*** (lit. "llega"), pres. histórico.

con los Doce, gr. ***meta tôn dôdeka***; *los Doce*, un título, no un número, Bratcher-Nida 436; se identifican con "los discípulos" (14,14), cf. Mateos, *Los «Doce»* §§ 203-208.337; Légasse II 867 nota 10.

18 *Mientras estaban recostados*, gr. ***kai anakeimenôn autôn***; ***anakeimai***, "estar recostado a la mesa" (sólo aquí y antes en 6,26, banquete de Herodes), diferente de ***katakeimai*** (14,3).

Os aseguro, gr. ***amên legô hymin***; ***amên*** indica la solemnidad del dicho, cf. 14,9.

me va a entregar, gr. ***paradôsei***; ***paradidômi***, referido a la "entrega" de Jesús, cf. 9,31; 10,33*bis*; 13,9.11.12; 14,10.11.18.21.41.42.44; 15,1.10.15.

uno que está comiendo conmigo, gr. ***ho esthiôn met' emou***; el artículo ***ho*** indica singularidad concreta no determinada, Bratcher-Nida 436; Taylor 541; señala un compañero de mesa en aquella ocasión, Moulton I 111, o simplemente habitual (iterativo). Cf. Sal 41,10.

19 *Dejando ver su desasosiego*, gr. *êrxanto lypeisthai* (cod. D: *hoi de êrxanto*); asíndeton inicial, Lagrange 376; Pesch II 519; Gundry 827s; "dejando ver su desasosiego" traduce la perífrasis *êrxanto* con un verbo estático. *lypeisthai*, cf. 10,41; Mateos, «Algunas notas» II 165s; el significado de *lypeomai* en este pasaje está precisado por el tenor de la pregunta, que no expresa tristeza, sino intranquilidad e inseguridad: "desasosegarse", "inquietarse", "zozobrarse".

le preguntaban, gr. *kai legein autô*; la traducción *le preguntaban* matiza el significado de *legein* en el contexto.

uno tras otro, gr. *heis kata heis* (en lugar de *heis kath' hena*, Zerwick § 10), *kata* adverbial distributivo, Robertson 282.450.460.555.568; Moulton I 195; Moulton-Howard II 439; Moulton-Turner III 198; Maloney, *Interference* 152.154; Blass § 305,;

¿Acaso soy yo?, gr. *mêti egô*; el interrogativo *mêti* espera respuesta negativa (cf. 4,21), Haubeck-von Siebenthal I 324; la pregunta *mêti egô* no pide información, es una protesta de lealtad; elipsis del verbo. Cod D añade *kai allos mêti egô*.

20 *Es uno de los Doce*, gr. *heis tôn dôdeka*, cf. 14.10; *heis* como pronombre indefinido, Black, *Approach* 105; Robertson 231; Maloney, *Interference* 127; con fuerza numérica, *ibid*. 130. Cod. D: *heis ek tôn dôdeka*.

uno que está mojando en la misma fuente que yo, gr. *ho embaptomenos met' emou eis to tryblion* (lit. "el que está mojando conmigo en la fuente"): *ho embaptomenos* (Mt 26,23: *embapsas*) indica singularidad concreta no determinada, como en v. 18: *ho esthiôn met' emou*; *embaptô* (sólo aquí en Mc), "mojar", "sumergir";

fuente, gr. *tryblion* (sólo aquí en Mc), usado en gr. clásico, no en LXX (Taylor 654), "cuenco", "fuente" (no "plato"), colocada en el centro de la mesa y que, en la cena pascual, contenía la salsa en la cual se mojaban las lechugas amargas, aunque el texto omite toda referencia a su contenido. Cod. B y otros: *to hen tryblion*.

21 *Porque*, gr. *hoti*, causal, introduce la Escritura como la razón de la entrega de Jesús, Gundry 828; inicial de refuerzo, Pesch II 520; omitido por A C D W y otros; a veces, sustituido por *kai*.

el Hijo del hombre, gr. *ho men hyios tou anthrôpou*, usado en las predicciones de la muerte-resurrección (8,31; 9,31; 10,33).

se marcha, gr. *hypagei*; *hypagô*, "irse", "marcharse", eufemismo por "morirse", Haubeck-von Siebenthal 324; Gnilka II 279; Légasse II 864; hebraísmo o aramaísmo, Black, *Approach* 302; Moulton-Turner IV 14 (cf. Lc 22,22: *poreuetai*).

según está escrito acerca de él, gr. *kathôs gegraptai peri auton*; *kathôs*, cf. 1,2; 4,33; 9,13; 11,6; 14,16; 15,8; (16,27); *kathôs gegraptai*, "como está escrito", "como dice la Escritura", cf. 1,2; sólo aquí con *peri* (con *epi* en 9,12.13);

pero ¡pobre..., gr. *ouai de* (cf. 13,17) no expresa maldición, sino compasión, Bratcher-Nida 438. La construcción *men... de* aparece en Mc aquí y en 12,5; 14,38 (cf. 16,19), Taylor 654.

del hombre ese, gr. *tô anthrôpô ekeinô*, en la parte final del dicho *ho*

anthrôpos ekeinos, en ambos casos el adjet. demostrativo tiene un matiz despectivo; *ekeinos* se usa rara vez en gr. helenístico, Maloney, *Interference* 125s.

el Hijo del hombre, gr. *ho hyios tou anthrôpou*, cf. v. 21a; omitido por cod. D.

Más le valdría, gr. *kalon autô*; apódosis sin *an*, Moulton-Turner III 92; *kalon*, positivo por comparativo, Black, *Approach* 117; Maloney, *Interference* 192.193.196; Moulton-Turner IV 22. Para la omisión de *ên* (atestiguado por ℵ A C D Θ Ψ y otros), cf. Blass § 128_4.

no haber nacido, gr. *ei ouk egennêthê*; frase irreal con indicativo, Blass § 360б; el indicativo irreal se construye con *mê* (subjetivo), aquí (y en Mt 26,24) excepcionalmente con *ou* (objetivo), Robertson 1016.1169; Moulton I 171.200; Moulton-Turner III 284; Zerwick § 440n.; Blass §428,2; Moule, *Idiom* 149; Gundry 828. *egennethê*, aor. pas. de *gennaô* (sólo aquí en Mc).

Gundry 828, expone los rasgos estilísticos de este dicho: 1) Contraposición de "el Hijo del hombre" a "el hombre ese"; 2) asíndeton; 3) elipsis de "habría sido mejor"; 4) sustitución de *mê*, más débil, por *ouk*, más fuerte; 5) repetición pleonástica del "hombre ese", la segunda vez puesto al final (clímax).

CONTENIDO Y DIVISIÓN

En la Cena, expresión de amistad y unión, está presente un traidor. Jesús es consciente de ello y predice su entrega, sin desvelar la identidad del traidor. La reacción de los Doce es vacilante. Tras insistir en la predicción, Jesús se lamenta por la suerte del que lo entrega.

Pueden distinguirse estos momentos:

14,17: Hora y lugar.
14,18: Predicción de Jesús: "uno de vosotros".
14,19: Pregunta de los discípulos.
14,20-21a: Insistencia de Jesús: "uno de los Doce".
14,21b: Lamento por el traidor.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. La expresión temporal *caída la tarde* (v. 17) coloca la escena bajo el signo de la incomprensión (cf. 1,32; 4,35; 6,47; 15,42).
2. Presente histórico: lit. "llega con los Doce" (v. 17).
3. Denominación *los Doce* (v. 17), en lugar de "los discípulos" (cf. 14,12.13.14.16).
4. Alusión en v. 18 al Sal 41,10.
5. Desasosiego y pregunta de los Doce (v. 19), señal de que no están seguros de su lealtad a Jesús.
6. *Uno de los Doce* (v. 20), cf. 14,10.
7. Contraste entre la traición de uno de los Doce (v. 18) y la acción de la mujer del perfume (14,3).

8. Jesús vuelve a designarse como *el Hijo del hombre* (v. 21*bis*), cf. 2,10; 8,31; 9,12.31; 10,33.45.
9. *Más le valdría* (v.21b), paralelo con 9,42.

LECTURA

Hora y lugar

17 *Caída la tarde, llegó con los Doce.*

Nuevo momento, *caída la tarde*, que por el contexto anterior (14,12-16) designa el tiempo que sigue a la puesta de sol, tras la cual comenzaba la Pascua y podía celebrarse la cena pascual[1013]. La misma expresión reaparecerá al inicio del relato de la sepultura de Jesús (cf. 15,42)[1014]. Por otra parte, esta indicación temporal, que en sentido estricto no implica otra cosa que la falta de luz, en Mc, coloca siempre la escena en que aparece, figuradamente, bajo el signo de la incomprensión (cf. 1,32; 4,35; 6,47 Lects.).

En la perícopa anterior son los discípulos los encargados de preparar la cena de Pascua (14,12-16). Ahora, los acompañantes de Jesús son los Doce, el nuevo Israel (*llegó con los Doce*). "Los discípulos" y "los Doce" son dos designaciones del mismo grupo[1015]. En cuanto discípulos, son seguidores como cualesquiera otros, aunque procedentes del judaísmo; en cuanto Doce, representan al Israel mesiánico. El cambio de denominación de "los discípulos" a "los Doce" se debe, sin duda, a que este Israel

[1013] Lagrange 375: Ya puesto el sol, conforme a la ley sobre la comida pascual, pues el texto bíblico hablaba de la noche (Éx 12,8). Jeremias, *La Última Cena* 47: La cena pascual comenzaba después de la puesta de sol y se prolongaba hasta muy entrada la noche. Gundry 827: "Caída la tarde", la hora propia para una comida pascual, en oposición a la cena común, que se tenía al final de la tarde, aún de día; cf. Légasse II 862. En cambio, Pesch II 514: El término *opsia* puede designar las horas que preceden a la noche, antes de la puesta del sol y por eso es perfectamente posible que la llegada a Jerusalén se coloque antes del acaso.

[1014] Légasse II 862: "Caída la tarde", como en la sepultura (15,42), lo que hace que los acontecimientos que siguen se desarrollen entre dos "tardes".

[1015] Cf. Mateos, *Los «Doce»* §§ 203-207.337. Légasse II 857 nota 10: La ausencia de distinción clara entre los dos grupos ("los discípulos" y "los Doce"), que aparece en varios pasajes de Mc, es aquí particularmente sensible. De hecho, a partir de 14,12 hasta el fin del evangelio, los discípulos son los Doce.

es el destinatario de la nueva Pascua que va a instituir Jesús y que toma el lugar de la antigua.

Al elegir a los Doce, Jesús expresó el propósito de que el nuevo Israel se agrupase alrededor de él, el Mesías (3,14: "para que estuvieran con él"), formando una comunidad nueva, heredera de las promesas del antiguo pueblo. Aunque sus miembros proceden de la comunidad judía, ya no se definen por su pertenencia a ella, sino por la adhesión a Jesús. De hecho, estos Doce representan a todos los judíos que han optado por Jesús. Para pertenecer al nuevo pueblo, el antiguo Israel tendrá, como ellos, que hacer esta opción.

Sin embargo, el propósito de Jesús no se ha cumplido. Los Doce, aferrados a su nacionalismo, no han aceptado el mensaje universalista de Jesús. Siguen en los ideales del judaísmo y conciben desde ellos al Mesías. Se ve ahora por qué Mc inicia el relato con la expresión *caída la tarde* (señal de incomprensión). Con ella indica la actitud de los Doce, que siguen alimentando las expectativas de la pascua judía. La situación corresponde a la que se revelaba al principio de la perícopa anterior (14,12). Este es el ambiente que reina en el grupo[1016].

No se señala el lugar de donde procede Jesús ni el punto de llegada; se dice simplemente que *llegó*[1017]. Pero el presente histórico (lit. "llega") indica una vez más la actualidad en tiempo de Mc de la problemática que describe la escena.

Predicción de Jesús: «uno de vosotros»

18 *Mientras estaban recostados, comiendo, dijo Jesús: «Os aseguro que uno de vosotros me va a entregar, uno que está comiendo conmigo».*

En una comida festiva, la postura para comer era *recostados*, la propia de hombres libres (2,15; 6,39; 8,6; 10,3), y era típica de la cena pascual, que rememoraba y actualizaba la liberación de

[1016] Cf. Pikaza, *Marcos* 191s.

[1017] Por el contexto precedente hay que suponer que Jesús procede de Betania (14,3) y llega a Jerusalén (14,12-16): cf. Pesch II 511.513; Gnilka II 277; Légasse II 858. Pero Mc no es nada explícito respecto a esto.

la esclavitud de Egipto[1018]. Sin embargo, aunque la pascua judía celebraba la antigua liberación, estaba vacía de contenido, porque el régimen judío era opresor. Esta pascua se había vuelto un mero recuerdo del pasado; la de Jesús va a ser una nueva realidad.

Tanto este episodio como el siguiente (14,22-26: la eucaristía) se desarrollan durante la misma cena. La repetición en uno y otro del verbo "comer" (vv. 18*bis* y 22a) pone de manifiesto que la comida había comenzado antes de la bendición y fracción del pan que realiza Jesús (14,22)[1019], y que, en la cena pascual, marca la división entre las primeras viandas y el plato principal[1020]. Mc alude así a las dos partes principales de la comida pascual[1021]. No se menciona, sin embargo, ninguno de los alimentos propios de la cena de Pascua, ni siquiera el cordero, de cuya inmolación en el templo tampoco se ha hablado[1022]. El

[1018] Lagrange 375: Según el rito primitivo (Éx 12,8), los judíos debían comer la Pascua de pie, calzados, dispuestos a partir. Pero había prevalecido la costumbre de recostarse para esa comida; se veía en ello un signo de libertad. Es verosímil que no hubiera divanes. Según la costumbre oriental, estarían recostados sobre alfombras, con el brazo izquierdo apoyado sobre un cojín, alrededor de una mesa baja. Jeremias, *La Última Cena* 49s: Como consta por la literatura rabínica, en la época de Jesús, durante las comidas ordinarias los comensales estaban sentados. Sin embargo, era una obligación ritual, incluso para los más pobres de Israel, el estar recostado a la mesa durante la cena pascual, como símbolo de libertad. Cf. Taylor 653; Pesch II 516; Gundry 827; Légasse II 862 nota 8.

[1019] Cf. Jeremias, *La Última Cena* 51.

[1020] Cf. Pesch II 516s.

[1021] Siguiendo a Pesch II 517, la cena pascual, que se desarrollaba de modo paralelo a los banquetes solemnes grecorromanos del tiempo, se dividía en cuatro partes: A) Entremeses: Bendición del día de fiesta y de la primera copa (copa del *qibbus*), por parte del padre de familia. Estaban constituidos, entre otras cosas, por verduras, hierbas amargas y salsa de fruta. La comida está servida, pero aún no se come. Se llena la segunda copa y se pone frente a los comensales, pero todavía no se bebe. B) Celebración de la Pascua: *Haggada* pascual del padre de familia (en arameo). Primera parte del *hallel* pascual (en hebreo). Se bebe la segunda copa (copa de la *haggada)*. No es seguro que el rito prescribiese colocar el punto B antes del siguiente. C) Comida principal: Oración del padre de familia sobre el pan ázimo. Banquete, compuesto de cordero, panes ázimos, hierbas amargas (Éx 12,8), salsa de frutas y vino. Oración sobre la tercera copa (copa de la bendición). D) Conclusión: Se vierte la cuarta copa (copa del *hallel*). Segunda parte del *hallel* pascual (en hebreo). Palabras de alabanza sobre la cuarta copa. No es seguro que estuviese ya en uso en tiempo de Jesús.

[1022] Gnilka II 277: "La narración pasa inmediatamente a la comida sin describirla con más detalle". Ernst II 658: Sobre los particulares de la celebración de la comida no se especifica nada; faltan sobre todo indicaciones más precisas sobre el carácter pascual de la misma. Légasse II 861s: No se describe la comida pascual como tal. No es más que el marco para dos intervenciones de Jesús: el anuncio de la traición y la institución de la

evangelista deja ver así que Jesús no pretende celebrar la pascua judía, sino que celebra anticipadamente la suya[1023]. Él va a ser el cordero de la nueva Pascua, y morirá a la hora en que los corderos se inmolaban en el templo (cf. 15,34-37).

En el tríptico formado por los preparativos de la cena (14,12-16), el anuncio de la traición (14,17-21) y la eucaristía (14,22-26), sólo en la parte central (v. 18) aparece el nombre de Jesús[1024], quien *ex abrupto* hace una declaración solemne (*Os aseguro...*)[1025], anunciando la traición de que va a ser objeto (*uno de vosotros me va a entregar*)[1026]. El traidor es uno de los comensales presentes (*uno que está comiendo conmigo*); Jesús es el anfitrión y lo ha invitado a su mesa, como signo de amistad e intimidad. En Oriente, el hecho de comer juntos creaba un vínculo casi sagrado de amistad[1027]; la acción del traidor lo rompe[1028]. Las palabras de Jesús recuerdan el Sal 41,10: "Mi amigo, del que yo me fiaba y que compartía mi pan, es el primero

eucaristía. La comida pasa a segundo plano y no se adivina casi nada de sus ritos, que estaban, sin embargo, minuciosamente reglamentados. Como ejemplo típico de los autores que no consideran que la última cena de Jesús tenga nada que ver con la celebración de la pascua judía, J. Jeremias, en *La Última Cena* 42 nota 1, cita la opinión de M. Goguel, *Das Leben Jesu* (Zurich/Leipzig/Stuttgart 1934) 285: "En los relatos de Marcos y Mateo sobre la última cena no existe ningún rasgo que haga referencia al ritual de la Pascua". Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte* 101, platea acertadamente la cuestión: "Jesús celebró una *última cena* con sus discípulos. Esta cena no se desarrolló según el rito pascual judío, pero sí en un ambiente pascual".

[1023] No se pone en cuestión la opinión, seguida por muchos, de J. Jeremias en su obra *La Última Cena* 42-92, de que ésta fuera una comida pascual. Lo importante no es que lo fuera, sino qué celebraba Jesús con ella.

[1024] Mencionado la última vez en 14,6, cf. Pesch II 517.

[1025] Cf. Gnilka II 277; Ernst II 658; Légasse II 862.

[1026] Limbeck 194: Jesús pronuncia estas palabras con plena conciencia de lo que le espera. Lamarche 316: Mc hace ver que la traición no le cogió a Jesús por sorpresa; cf. Gnilka II 279.

[1027] Jeremias, *La Última Cena* 223: "La comida en común es para los orientales garantía de paz, de confianza, de fraternidad; comunidad de mesa es comunidad de vida". Pikaza, *Pan, casa, palabra* 380s: Compartir la mesa y la comida es el sello de la unión, el signo de solidaridad suprema.

[1028] El simbolismo cultural de la comida en común puede resumirse así: 1) El alimento es factor de vida. 2) Al participar del mismo alimento se participa de la misma vida. 3) Los que participan de la misma vida quedan unidos por un vínculo de consaguinidad: son hermanos entre sí. De ahí la gravedad de la traición. Cf. Gundry 827.

en traicionarme"[1029]. Mc subraya así la gravedad de la traición[1030], pero sin seguir a la letra el texto del salmo. De hecho, omite la mención del pan, pues, dado el simbolismo de este alimento (doctrina), comer del pan de Jesús, además de aludir a la eucaristía que sigue (14,22-26), significaría haber escuchado su enseñanza (3,20; 6,31 Lects.). Jesús indica solamente la relación de confianza y familiaridad que existe entre el traidor y él, expresada en el hecho de comer juntos, lo que hace más odiosa la traición[1031].

Ni siquiera ahora se desdice Jesús de su llamada primera (3,13); su amor es fiel y permanente. No levanta de la mesa al traidor, impidiéndole que siga profanando la amistad, ni rompe la relación con él. Al desvelar, antes de que suceda, la traición de que va a ser objeto, deja al traidor todavía tiempo para rectificar[1032].

Jesús anuncia la traición, pero sin descubrir la identidad del traidor ni mencionar su nombre. Lo único que le define, además de su condición de traidor (*me va a entregar*), es su pertenencia al grupo que está recostado a la mesa con Jesús (*uno de vosotros*) y su comensalidad con él (*uno que está comiendo conmigo*). Aunque el lector sabe que se trata de Judas Iscariote (3,19; 14,10), el traidor queda ahora anónimo. Aparece así como

[1029] La alusión al Sal 41/40 no es admitida por todos los autores. Cf. Lagrange 376: Es muy dudoso que se aluda a Sal 41/40,10: "el que come mi pan". En Mc el hecho es de presente: "el que está comiendo conmigo"; en el salmo, habitual, cf. Gundry 835; Schenke, *Studien* 216. En favor, entre otros, Pesch II 517ss; Radermakers 304; Gnilka II 277, quien señala, además, que en Qumrán el maestro de justicia acusa utilizando las mismas palabras del salmo: "Todos los que comieron mi pan me volvieron la espalda" (1QH 5,23s); Harrington 60; Ernst II 658; Trocmé 342; Lamarche 323. Légasse II 862s: La frase de Jesús es un eco del Sal 40,10 (LXX), en el que un enfermo, ya curado, evoca los maleficios de los que ha sido objeto para acelerar su muerte, no sólo por parte de enemigos, sino también de antiguos amigos, de los que invitaba a su mesa y sellaban su amistad compartiendo su comida. Así se ha comportado Judas.

[1030] Cf. Harrington 60; Trocmé 342.

[1031] Limbeck 194: Lo único interesante para Mc es que el que entrega a Jesús es uno de su más cercano círculo de discípulos.

[1032] Lagrange 375s: Jesús menciona la traición, quizá menos para fortificar la fe de los suyos en el futuro que para advertir al traidor que conoce sus proyectos e invitarlo al arrepentimiento. Si Judas quiere tener éxito, tiene que representar su papel hasta el final. B. van Iersel, *Marco* 384: El lector interpreta el repetido anuncio de Jesús como una última y desesperada apelación a que Judas vuelva sobre sus pasos y no mantenga la promesa hecha a la autoridad del templo.

un prototipo, como un personaje representativo. De hecho, por una parte, Judas no es más que el primer eslabón de una cadena de entregas: él entrega a Jesús a las autoridades judías (14,10-11.43-46), éstas a Pilato (15,1), quien, a su vez, lo entrega a los soldados para que lo crucifiquen (15,15). Por otra parte, su traición anticipa el abandono y la huida de los discípulos (14,50), las negaciones de Pedro (14,66-72) y el rechazo ante Pilato de la multitud, que era favorable a Jesús (11,18b; 12,12.37b; 14,1-2) y que, instigada por los sumos sacerdotes, acabará pidiendo su muerte (15,6-14). Es decir, el traidor engloba a todos los que, de una forma u otra, van a estar implicados en el trágico desenlace de la vida de Jesús[1033].

El traidor es el instrumento de los dirigentes (14,10-11), que van a ser los verdaderos responsables de la muerte de Jesús. Ésta no sucede, por tanto, por decreto divino, sino por la infidelidad de un pueblo que, por culpa de sus dirigentes, se ha vuelto contra su Dios y mata a su Enviado (12,7-8). Al mismo tiempo, Mc resalta la voluntariedad de la muerte de Jesús, quien, aun conociendo la traición, no actúa contra el traidor ni incita a los demás discípulos en contra suya. Aunque consciente de que su vida está en manos de Judas, Jesús no apela a la violencia. Sabe quién es el traidor, pero no revela su nombre ni hace nada por impedir sus planes. Está palpando la incompatibilidad de los discípulos con su persona y mensaje, patente en el caso de Judas, y la acepta. Respeta el juego de la libertad humana hasta el final.

Pregunta de los discípulos

19 *Dejando ver su desasosiego, le preguntaban uno tras otro: «¿Acaso soy yo?».*

La frase se introduce sin partícula alguna (asíndeton), acentuando la tensión[1034]. El anuncio de Jesús inquieta a los discípu-

[1033] Lamarche 317: Conviene asociar a Judas la humanidad que ha ultrajado y crucificado al Mesías.

[1034] Cf. Lagrange 376. Pesch II 519: El asíndeton subraya a veces la tensión interna de una situación.

los. No discuten su afirmación, y ésta les produce *desasosiego*[1035]. No se habían planteado siquiera la posibilidad de que uno de ellos traicionara a Jesús y les intranquiliza no saber quien es. No tienen indicio alguno que les permita identificar al traidor, porque éste no se ha destacado en el grupo por su deslealtad hacia Jesús; es uno más de ellos.

La pregunta que *uno tras otro* hacen a Jesús (*¿Acaso soy yo?*)[1036], espera de él una respuesta negativa (vse. nota fil.). Cada uno quiere ver confirmado que no es el traidor, lo que delata la inseguridad de todos; ninguno está seguro de su propia lealtad[1037]. Si su adhesión a Jesús fuera firme e inquebrantable, nunca habrían hecho esta pregunta[1038]; la obvia hubiera sido: "¿Quién es?", para salir de la incertidumbre e impedir que la traición se consume. No reaccionan así, se quedan pasivos; no hacen nada por remediar la situación. No piensan en el peligro que pueda correr Jesús, lo único que les preocupa a cada uno es no ser tachado de traidor. Todos quieren tranquilizar su conciencia y esperan que Jesús con su respuesta disipe las dudas que pueda haber sobre cada uno de ellos.

Se ve que el traidor representa el caso extremo de la actitud del grupo y de su distanciamiento de Jesús, quien acepta ser entregado sin poner los medios para evitarlo. Por lo demás, todos están dispuestos a abandonarlo si defrauda sus expectativas, y de hecho lo harán (cf.14,50).

Insistencia de Jesús: «uno de los Doce»

20 *Repuso él: «Es uno de los Doce, uno que está mojando en la misma fuente que yo».*

[1035] En oposición a la alegría de los sumos sacerdotes por la entrega que les propone Judas (14,10-11), está el desasosiego y la pesadumbre de los discípulos ante la noticia de la traición.

[1036] Gundry 827s: La pregunta, sin verbo, está cargada de emoción.

[1037] Gnilka II 277s: La pregunta delata la inseguridad sobre la propia situación. B. van Iersel, *Marco* 384: Cada uno puede llegar a ser un traidor.

[1038] Légasse II 863: La pregunta, desde el punto de vista psicológico, es inverosímil. Su función literaria es preparar, en forma de diálogo, el dicho siguiente de Jesús.

Jesús no responde a la pregunta de los discípulos[1039], pero acentúa que el que lo entrega es *uno de los Doce* y uno que, en apariencia, está tan cerca de él que comparte su misma comida (*está mojando en la misma fuente que yo*)[1040], es decir, simbólicamente, su misma vida.

Estas palabras de Jesús no sólo recalcan lo que ha dicho antes (v. 18), sino que añaden un rasgo trágico: el traidor *es uno de los Doce*. Este dato, enunciado de forma impersonal (no dice: "es uno de vosotros doce"), pone de relieve no tanto la persona del traidor como el círculo al que pertenece; da igual que sea uno u otro, lo esencial es que es miembro del grupo que él convocó llevado por su amor a Israel (3,13: "convocó a los que él quería"). La frase señala la inmensa decepción de Jesús, al pensar que entre los más cercanos a él pueda encontrarse quien lo entregue a la muerte. La segunda parte del dicho (*uno que está mojando...*) subraya la vileza del traidor, que simula amistad e intimidad mientras tiene el propósito de traicionarlo[1041].

Jesús constata el fracaso de su proyecto sobre el Israel mesiánico (los Doce). Por un lado, el Israel al que llamó "para que estuviera con él" (3,14a), está tan lejos de él que uno de sus miembros va a entregarlo a sus enemigos; por otro, el Israel al que iba a "enviar a predicar" (3,14b), poniéndolo al servicio de la humanidad entera, se ha recluido en su nacionalismo y no aspira más que a la gloria de la nación judía. Ambas finalidades, el ser y la misión del nuevo Israel, han fracasado. Por la traición de uno, que, llevando a su colmo la cerrazón de los demás, se

[1039] Ernst II 659: Jesús no da una respuesta directa a la pregunta sobre quien sea el traidor. Légasse II 863s: Jesús no responde, recalca lo dicho. Es menos la persona de Judas lo que atrae aquí la atención que el hecho de que Jesús sea traicionado por uno al que esta comida designa como debiendo estar unido a su Maestro por el afecto y la docilidad. Trocmé 342: No responde a cada uno de ellos; se contenta con insistir sobre lo que ya ha anunciado.

[1040] Lagrange 377: En la comida pascual había en el centro una compota de frutas, regadas con vinagre; en ella se mojaban las lechugas amargas; cf. Pesch II 519s. Gnilka II 278: "El anuncio presupone que todos los comensales utilizan el mismo recipiente, en el que mojan con un trocito de pan".

[1041] Taylor 654: "El que está mojando" no especifica de quién se trata, acentúa la monstruosidad de la acción. Gundry 828: *embaptomenos* describe la acción falsamente amigable del traidor, la voz media la caracteriza como pérfida. La falta de objeto directo del mojar y del comer concentra la atención en el elemento de intimidad.

pasa al enemigo, el Israel mesiánico se deshace y deja de existir[1042]. De hecho, el término "los Doce" no volverá a aparecer en el evangelio más que una vez, caracterizando de nuevo a Judas cuando entrega a Jesús (14,43: "uno de los Doce").

Mc establece así el máximo contraste entre la traición de *uno de los Doce* y el homenaje a Jesús por parte de la mujer del frasco de perfume (14,3-9). El discípulo va a entregar a Jesús a la muerte; la mujer afirma la vida de Jesús aun después de la muerte y se propone seguir su camino hasta el fin. El traidor es el prototipo de cuantos, aun llamándose discípulos de Jesús, son infieles a él y a su mensaje; la mujer, del seguidor fiel.

Lamento por el traidor

21a «*Porque el Hijo del hombre se marcha, según está escrito acerca de él, pero ¡pobre del hombre ese que va a entregar al Hijo del hombre!*».

Jesús se designa ahora como *el Hijo del hombre*, lo mismo que en los anuncios de la Pasión (8,31; 9,31; 10,33; cf. 9,12; 10,45; 14,41). Es la denominación que realmente refleja lo que es Jesús; expresa que en él se realiza la plenitud del hombre, que él posee y representa la totalidad de los valores humanos[1043]. Esa es la realidad del verdadero Mesías; no la de un guerrero victorioso, caudillo de Israel, como lo esperan los Doce, sino la de un modelo de hombre pleno, que invita a todo ser humano a la plenitud y quiere capacitarlo para ella. Al aferrarse a los ideales de triunfo terreno y reducir su horizonte a la nación judía, los Doce han bloqueado su desarrollo personal y, en consecuencia, impiden el de los demás. Al usar la denominación *el Hijo del hombre*, Jesús les recuerda el ideal humano al que han renunciado.

El Hijo del hombre se marcha indica de nuevo, mediante un eufemismo ("marchar" por "morir"), la voluntariedad de la muer-

[1042] Pikaza, *Marcos* 192: "Es evidente que el grupo se ha roto".

[1043] Vse. Mateos-Camacho, *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana*. Córdoba 1995.

te de Jesús[1044]; aunque serán otros los que lo maten, es él quien *se marcha*, camino de la gloria-resurrección. El pasaje de la Escritura al que se alude (*según está escrito acerca de él*) puede ser Jr 43,19 (LXX): "No sepa un hombre adónde te marchas"[1045], lo que sugeriría el fracaso de la traición, cuyo desenlace no será la muerte, sino la vida, aunque el traidor no lo sepa.

Ya en 9,31 había aparecido el antagonismo entre "ciertos hombres" y "el Hijo del hombre", portador del Espíritu (Lect.). Ahora ese antagonismo aparece encarnado en *el hombre ese*[1046]. Es él quien *va entregar al Hijo del hombre*, el que actúa como su enemigo mortal. Mientras *el Hijo del hombre* se encamina hacia la plenitud (*se marcha*), *el hombre ese*, al oponerse a Jesús y entregarlo a la muerte, va al fracaso existencial[1047].

Oponerse a Jesús es oponerse al hombre, a lo humano, y entregar a Jesús, pretender eliminarlo, es renunciar en uno mismo y querer matar en los demás todo lo que ennoblece al hombre, lo que es propio suyo.

Jesús lamenta la suerte del traidor (*¡Pobre el hombre ese...!*)[1048]; con su traición renuncia radicalmente al ideal de plenitud humana que encarna Jesús.

[1044] Lagrange 377: Jesús se va libremente. Gnilka II 279: "Marchar" (*hypagein*) es un eufemismo para indicar la muerte; la palabra la presenta como aceptada voluntariamente; cf. Ernst II 660; Légasse II 864. Gundry 828: La frase está en relación con 14,7: "no me vais a tener siempre".

[1045] Para Lamarche 316, "según está escrito" indica textos de la Escritura que se refieren al rechazo del Mesías: Sal 41,22; Is 63; Zac 13,7 (cf. Mc 14,27); Zac 12,10 y 11,12, o que tratan de la persecución del justo por parte de los impíos. Para Pesch II 520 y Gnilka II 279, se trata posiblemente del Sal 41. Gundry 828, que considera presumible que "según está escrito de él" se refiera al Sal 41,10 (9), señala, además, que la expresión recuerda a Mc 9,12, donde se habla de los padecimientos y el desprecio del Hijo del hombre. El texto, sin embargo, no habla de rechazo ni de sufrimiento, sino sencillamente de que Jesús "se marcha". Los textos del AT citados por estos autores no son, pues, pertinentes.

[1046] Ernst II 659: "El Hijo del hombre" y "el hombre ese" se contraponen antitéticamente.

[1047] Pesch II 520: En el AT, la expresión *ho anthrôpos ekeinos*, designa a menudo al impío, excluido y destinado a la ruina (por ej. Lv 17,4.9; 20,3.4.5 LXX).

[1048] Para Pesch II 521 la resonancia de *ouai* es anuncio de muerte, proclamación de juicio. Los demás autores discrepan, vse. Taylor 655: No es una maldición, sino un lamento y un grito angustiado; Limbeck 195s: La maldición invoca males (Dt 27,15-26); la lamentación no desea males, deplora las consecuencias que se siguen de ciertos hechos. El traidor no es aquí ni maldecido, ni condenado. Pero las obras son una parte de la historia personal del hombre y así permanecen. Radermakers 304: El lamento no es predicción de condenación eterna. Se juzga el hecho en sí mismo, de modo parecido a antes con el escándalo (9,42).

21b «*Más le valdría al hombre ese no haber nacido*».

El hombre ese es el que procura la muerte del Hijo del hombre, paradigma de lo humano. Su decisión de entregar a Jesús significa querer anular todo valor humano, todo desarrollo y plenitud del hombre. Con esa entrega mata en sí mismo toda posibilidad de llegar a ser un verdadero hombre.

Quien tiene ese propósito traiciona su propio ser y se vuelve enemigo del ser humano en general. Al condenarse a sí mismo al fracaso, se convierte en un aborto de hombre. No vale la pena nacer para eso. Lo propio de la vida humana es tender a la plenitud, al despliegue y desarrollo de todas las posibilidades que hay contenidas en ella, según el proyecto de Dios. La existencia tiene sentido en cuanto es realización del ser humano; por eso, al que renuncia a serlo, más le valdría no haber nacido. Aunque ganase el mundo entero, su vida sería un tremendo fracaso[1049].

Refiriéndose al que pretende dominar en la comunidad cristiana, traicionando el mensaje de Jesús y haciendo daño a los que creen en él, se decía en Mc 9,42: "Más le valdría que le encajaran en el cuello una rueda de molino y lo arrojasen al mar". Aquí se trata del que se hace aliado de los opresores, traicionando con ello la persona de Jesús. Tanto la ambición de poder dentro de la comunidad como la colaboración con el poder que rige el sistema injusto tienen el mismo efecto: privan al ser humano de su condición de tal, volviéndolo un animal feroz, y le quitan el derecho a existir. Un individuo así no merece pertenecer al género humano.

[1049] Taylor 655: "más le valdría" no es una amenaza, sino la triste constatación de los hechos. Pesch II 521: Mejor no nacer, cf. Job 3,3ss; Eclo 23,14; cf. Ernst II 660. Gnilka II 279: "No haber nacido" se encuentra en I Henoc 38,2; alude al juicio final, pero no implica necesariamente la condenación; cf. Gundry 828. Para Légasse II 865, se trata del castigo supremo. Trocmé 342: La fórmula que emplea Jesús da al traidor pocas esperanzas de escapar al castigo merecido.

III. Mc 14,22-26: *La eucaristía*

(Mt 26,16-30; Lc 22,15-20; 1Cor 11,23-25)

[22]Mientras comían, tomando en la mano un pan, pronunció una bendición, lo partió y se lo dio a ellos, diciendo:

–Tomad, esto es mi cuerpo.

[23]Y, tomando en la mano una copa, pronunció una acción de gracias, se la dio a ellos y bebieron de ella todos.

[24]Y les dijo:

–Esta es la sangre de la alianza mía, que va a ser derramada por todos.

[25]Os aseguro que ya no beberé más del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba, nuevo, en el reino de Dios.

[26]Y, después de cantar un himno, salieron para el Monte de los Olivos.

NOTAS FILOLÓGICAS

22 *Mientras comían*, gr. ***kai esthiontôn autôn***; genit. absoluto, que remite a 14,18, Jeremias, ***La Última Cena*** 101; Pesch II 528. La parte narrativa de este versículo está construida sobre la sucesión de tres participios (*esthiontôn... labôn... eulogêsas*) y tres verbos finitos (*eklasen... edôken... eipen*).

tomando en la mano un pan, gr. *labôn arton*; *labôn*, cf. 6,41; 8,6; 14,23; la traducción de *labôn* por "tomando en la mano" se hace para conservar el paralelo entre las tres menciones de *lambanô* en esta perícopa (v. 22: *labôn*, *labate*; v. 23: *labôn*); debido a la ambigüedad de la frase castellana "tomando un pan" o "tomando una copa" (v. 23), al traducir *lambanô* en los vv. 22 y 23, es conveniente introducir, junto al verbo, el complemento "en la mano".

pronunció una bendición, gr. *eulogêsas*; *labôn... eulogêsas*, asíndeton; *eulogêsas* (cf. 6,41), como *eukharistêsas*, que aparece en el vers. siguiente, equivale al hebr. *barak*, "bendecir, alabar, dar gracias" a Dios, Haubeck-von

Siebenthal I 325; para suavizar el estilo brusco del texto griego (dos participios seguidos sin nexo entre ellos), se traduce el participio *eulogêsas* (como se hará también con *eukharistêsas* en el v. 23) por un tiempo verbal finito ("pronunció una bendición).

lo partió, gr. *eklasen* (cf. 8,6), "partir" en trozos, Bratcher-Nida 439.

a ellos, gr. *autois*, vv. 22.23.24 (v. 25: *hymin*).

Tomad, esto es mi cuerpo, gr. *labete, touto estin to sôma mou*; *labete*, en paralelo con *labôn*; *to sôma mou*, cf. 14,8; Jeremias, *La Última Cena* 193: la bina *sôma/sarx-haima* es un semitismo. En la perícopa hay once formas verbales (diez en aoristo), de ellas cinco participios, cf. Pesch II 525.

23 *Y, tomando en la mano una copa*, gr. *kai labôn potêrion*; *potêrion*, cf. 10,38.39; asíndeton entre *labôn* y *eukharistêsas*.

pronunció una acción de gracias, gr. *eukharistêsas*, cf. 8,6, con el mismo significado que *eulogêsas* (6,41). Jeremias, *La Última Cena* 119s.189s.193, llama al verbo *eukharisteô* una "grecización" del más semítico *eulogeô*, cf. Bratcher Nida, 439s.

y bebieron de ella todos, gr. *kai epion ex autou pantes*; Taylor 659: "*epion ex autou* no es necesariamente un semitismo (*min*), porque aunque *pinô* se construye con acusativo o con genitivo, la fuente o el vaso (como aquí) de donde se bebe se expresa con *apo* o *ek* con genitivo".

24 *Esta es la sangre de la alianza mía*, gr. *touto estin to haima mou tês diathêkês*; *to haima mou tês diathêkês*, en paralelo no con v. 22, sino con Ex 24,8, por eso el pronombre *mou* no hay que unirlo a *haima*, sino a *diathêkês*; en Mc es muy frecuente el posesivo prepuesto al sustantivo: 2,5.9: *sou hai hamartiai*; 9,24: *mou tê apistiâ*; 10,37: *sou ek dexiôn*; 13,34: *autou tên exousian*; 14,3: *autou tês kephalês*; 14,22 *v.l.*: *mou to sôma*; 14,40: *autôn hoi ophthalmoi*; 14,47: *autou to ôtarion*; ver *infra* nota 1086; *diathêkê* (sólo aquí en Mc), "testamento", "alianza", "pacto".

que va a ser derramada, gr. *to ekkhynnomenon* (sólo aquí en Mc), part. pres. con valor de futuro, Jeremias, *La Última Cena* 193s; Taylor 660; Moule, *Idiom* 193; Légasse II 871 nota 27.

por todos, gr. *hyper pollôn*, cf. 10,31.45 (*anti pollôn*); *pollôn*, semitismo, cf. Jeremias, *La Última Cena* 194-197; Blass § 245_1; Maloney, *Interference* 57s.139-142; Moule, *Idiom* 64; sobre el valor de *pollôn*, "todos", vse. Mateos-Camacho, *Marcos* II 472s.

25 *que no beberé más*, gr. *hoti ouketi ou mê piô*; *hoti* recitativo, Haubeck-von Siebenthal I 325; *ouketi ou mê*, acumulación de negativas, Robertson 854.930; Blass § 431_3; Moulton-Turner III 286; IV 26; hebraísmo, Black, *Approach* 238; *piô ek*, construcción no griega, Jeremias, *La Última Cena* 199; en lugar de genit. partitivo, Haubeck-von Siebenthal I 325.

del producto de la vid, gr. *ek tou genêmatos tês ampelou*, idiomatismo semítico, Jeremias *La Última Cena* 199; Gnilka II 288; perífrasis para designar el vino, Haubeck-von Siebenthal I 325; *genêma* (solo aquí en Mc), "producto", "fruto", viene de *ginomai* (*gennêma*, de *gennaô*); el término es frecuente en los papiros de la época de los Ptolomeos, siempre en el sentido de los

frutos de la tierra, Lagrange 380; *ampelos* (sólo aquí en Mc), cf. 12,1ss.

hasta el día aquel, gr. ***heôs tês hêmeras ekeinês***, cf. 2,20; ***ekeinês***, pronombre pleonástico semítico, Black, ***Approach*** 96, raramente usado en gr. helenístico, Maloney, *Interference* 125s.

en que lo beba, nuevo, gr. ***hotan auto pinô kainon***; ***hotan*** con subj., "cuando", "el día que", Blass § 382,4; Moulton-Turner III 112; Beyer, *Semitische Syntax* 132; ***kainon***, "nuevo", "recién hecho", "desconocido" (cf. 2,22: *oinon neon*).

en el reino de Dios, gr. ***en tê basileia tou Theou***, cf. 1,14; 4,11.26.30; 9,1.47; 10,14.15.23.24.25; 12,34; única vez en Mc que la expresión ***basileia tou Theou*** se construye con la preposición ***en***; para Jeremias, ***La Última Cena*** 200, aquí tiene sentido dinámico: "reinado/soberanía de Dios".

26 *Y, después de cantar un himno*, gr. ***kai hymnêsantes***, part. aor. de ***hymnêô*** (sólo aquí en Mc), "cantar un himno" de alabanza, Delling, ***hymnêô***, ***TWNT*** VIII 494; se encuentra en griego clás., en los LXX y en los papiros, Taylor 663; en el NT sólo aparece, además de aquí, en Hch 16,25 y Heb 2,12, referido siempre a la alabanza a Dios, Brown, *La muerte de Mesías* I 173.

para el Monte de los Olivos, gr. ***eis to oros tôn elaiôn***; ***eis***, direccional; ***to oros tôn elaiôn***, cf. 11,1; 13,3.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

En la segunda parte de la Cena, la principal, Jesús cumple gestos y pronuncia palabras sobre el pan y el vino ajenos a la celebración pascual judía. Está instituyendo su propia Pascua, la del Mesías-Hijo del hombre, y expresa la voluntariedad de su entrega y muerte.

La escena es ideal. Expone la realización de la obra de Jesús: la creación del hombre nuevo, hijo de Dios; éste irá formando la humanidad nueva, en la que Jesús se propone integrar al Israel mesiánico.

Pueden considerarse varios momentos:

- 14,22: Circunstancia. El pan.
- 14,23: La copa.
- 14,24: La alianza.
- 14,25: El vino del Reino.
- 14,26: Canto y salida.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. *Mientras comían* (v. 22), conexión y separación respecto a la perícopa anterior (14,17-21).

2. La mención del *pan* (v. 22) recuerda las ocasiones en que los discípulos no pudieron comer pan (3,2; 6,31: "comer"), los dos repartos de panes (6,41; 8,6), "el pan de los hijos", en el episodio de la sirofenicia (7,27) y el único pan en la barca (8,14). También el pan como metáfora de la Ley.

3. En la comida, la bendición (v. 22) era pronunciada por el padre de familia. Jesús pronunció una en el primer reparto de los panes (6,41).

4. Rasgo insólito: la explicación del pan (v. 22); nunca el padre de familia añadía palabra alguna a la bendición.

5.El *cuerpo* (v. 22), por semitismo, designa la persona en cuanto es identificable y capaz de comunicación y actividad.

6. La *copa* (v. 23) recuerda el dicho de Jesús a los Zebedeos (10,28: "el trago", lit. "la copa"), donde representaba una prueba amarga y dolorosa, aunque no necesariamente la muerte.

7. *Una acción de gracias* (v. 23) fue pronunciada por Jesús en el segundo reparto de los panes (8,6).

8. La expresión *la sangre de la alianza* (v. 24) aparece en Ex 24,8, referida a la de la primera alianza, promulgada por Moisés.

9. En vez de "el vino", se dice *el producto de la vid* (v. 25), aludiendo a la parábola de la viña (12,1-9).

10. *El día aquel* (v. 25), identificado a veces con "el día de Yahvé" (Zac 12-14); cf. 2,20, donde se refiere al día de la muerte de Jesús.

11. *Nuevo* (gr. *kainon*) (v. 25), posible alusión a 2,22: "vino nuevo" (gr. *neon*).

12. *El reino/reinado de Dios* (v. 25), cf. 1,15; 4,11.26.30; 9,1.47; 10,14.15.23.24.25; 12,34.

13. *El Monte de los Olivos* (v. 26), cf. 11,1 y 13,3, donde designa el lugar propio de Jesús exaltado.

* * * *

Los que acompañan a Jesús en la Cena han sido designados como «los discípulos» (14,12.14.16) y como «los Doce» (14,17.20), indicando que la Cena tiene un aspecto que les atañe en cuanto seguidores de Jesús («discípulos») y otro en cuanto representan al Israel definitivo («los Doce»).

El primer aspecto se refiere a la comida con Jesús (cf. 2,15) y a la participación de su pan/cuerpo y de su vino/sangre, que será común con los demás seguidores; el segundo, exclusivo para ellos, se refiere a la interpretación de la Cena inspirada en categorías del AT. De hecho, el relato de Mc tiene como trasfondo el de Éx 24,6-8, donde se describe el rito que sellaba la alianza entre Dios y el pueblo de Isarael.

En la perícopa hay alusiones implícitas al AT: esta Cena y la muerte que representa son la realización del sacrificio del cordero, del éxodo de la esclavitud, de la alianza, de la tierra prometida. Los acontecimientos salvadores de la antigua alianza, sucesivos en el tiempo, se concentran aquí en la entrega de Jesús, que les da pleno significado.

La escena anterior, la de la denuncia del traidor (14,17-21), estaba narrada en clave realista; ésta, en cambio, es una escena ideal y corresponde a la Pascua de Jesús que prepararon los dos discípulos en "el local en alto" (14,13-16).

LECTURA

Circunstancia. El pan

22 *Mientras comían, tomando en la mano un pan, pronunció una bendición, lo partió y se lo dio a ellos, diciendo: «Tomad, esto es mi cuerpo».*

La repetición de la circunstancia: ***mientras comían***[1050], conecta esta escena con la anterior (14,18: "mientras estaban recostados comiendo")[1051], pero, al mismo tiempo, indica un nuevo principio[1052]. Estamos ante una escena distinta, colocada en la segunda parte de la cena pascual[1053].

En la comida, Jesús ejecuta los gestos propios del que preside el banquete, que, en la cena pascual, era el padre de familia[1054]. En primer lugar, coge o toma en su mano ***un pan***. La palabra griega para "pan" (*artos*) significa normalmente pan fermentado[1055]. En la cena pascual se comían panes sin levadura, pues tenía lugar el primer día de los Ázimos (14,12); pero Mc no asimila la cena de Jesús a la cena pascual judía y evita las

[1050] Última vez que se encuentra el verbo *esthiô*, "comer", en Mc. Aparece en total 27 veces, de ellas 16 en aoristo (*phagô*: 2,26*bis*; 3,20; 5,43; 6,31.36.37*bis*.42.44; 8,1.2.8; 11,14; 14,12.14). El tema de presente, aparte de 1,6, donde el sujeto es Juan Bautista, se encuentra en cuatro pasajes: 1) en 2,16, dos veces, de la comida de Jesús con recaudadores y pecadores; 2) en 7,2.3.4.5, de los discípulos (7,2.5) y de los judíos (7,3.4), haciendo contrastar la praxis de aquéllos, que comen sin lavarse ritualmente las manos (7,2.5), con la de los judíos, que hacen preceder la comida de minuciosos ritos de purificación (7,3.4); 3) en 7,28, la sirofenicia pide a Jesús la anticipación parcial de la comida anunciada a los paganos para el futuro (7,27: *prôton*); 4) finalmente, en la Cena, se refiere dos veces a la comida de Jesús con los Doce / los discípulos (14,18a.22) y una vez menciona la del traidor con Jesús (14,18b). De estos pasajes, solamente en 2,16 y 14,18.22 se refiere a una comida de Jesús con un grupo; este hecho será comentado en la Lectura.

[1051] Lagrange 377: *esthiontôn autôn* ("mientras comían") está en paralelismo con el v. 18. Jeremias, *La Última Cena* 101.120: "Mientras comían" está en concurrencia con 14,18. Pesch II 528: El comienzo del texto, con un genitivo absoluto después del *kai* paratáxico, remite al contexto de la narración.

[1052] Jeremias, *La Última Cena* 120: Este comienzo delata una sutura que incorpora el relato litúrgico al contexto narrativo de la pasión.

[1053] Pesch II 516s: La repetición *kai esthiontôn / kai esthiontôn autôn* (vv. 18a.22a) subraya la subdivisión del banquete pascual en entremeses y plato principal.

[1054] Pesch II 528: El padre de familia pronuncia sentado esta oracion: "Alabado seas, Señor, Dios nuestro, rey del mundo, que haces surgir pan de la tierra". Cf. Jeremias, *La Última Cena* 116; Légasse II 867.

[1055] Cf. Lagrange 377, quien añade: la expresión *artous azymous* (panes ázimos) se encuentra en griego sólo cuando hay dos palabras hebreas (Éx 29,2; Lv 2,4; Nm 6,19).

coincidencias. De hecho, no menciona ningún alimento propio de ella. Jesús no está celebrando la antigua Pascua, sino sustituyéndola por la suya[1056].

La acción siguiente consiste en pronunciar *una bendición*[1057]. Jesús bendice a Dios por este pan, como lo había hecho con los panes del primer reparto (6,41). Vincula así el pan con Dios creador, quien con el alimento da vida al hombre, y lo proclama don suyo.

A continuación, Jesús parte el pan en trozos[1058] y lo distribuye a los presentes. Hasta aquí cumple los gestos propios de una comida en común[1059]. Pero, en este momento, introduce un elemento insólito. En la comida judía, se distribuía el pan sin decir nada[1060]. Jesús en cambio, invita a aceptarlo: *Tomad*. Respecto al

[1056] Lohmeyer 109: Las relaciones con la comida pascual no son seguras ni claras. Incluso, aun concediendo que la noche de esta celebración de Jesús con los suyos fuese al mismo tiempo la de la Pascua judía, este marco no influye, sin embargo, para nada en el sentido de la Cena. La costumbre en la celebración judía de recordar el significado y fundamento histórico de los acontecimientos salvadores del pasado, unido al cordero, las hierbas amargas y el pan ázimo, no puede equipararse a las palabras de la Cena. Radermakers 304: No se habla del cordero. Jesús no celebra un recuerdo del pasado: él realiza la Pascua, dando él mismo la propia vida por la multitud. Su muerte será la realización de esta oferta ritual. Gnilka II 281: Excepto *hymnêsantes* (v. 26), sorprende no encontrar en esta perícopa alusión alguna a la fiesta de la Pascua ni la mención del cordero pascual, a pesar de que el contexto de Mc presupone una comida pascual. Se explica esto por el empleo del texto en la comunidad, que, ciertamente, celebró la eucaristía, pero no la Pascua. Pikaza, *Marcos* 193: "En ningún momento se alude a la antigua comida ritual del cordero, al signo de la pascua judía, al paso por el mar o a la muerte de los egipcios opresores. Aquello que los Doce querían celebrar como pascua israelita se ha venido a convertir en *cena de Jesús*".

[1057] Gnilka II 285: Jesús pronuncia la bendición mientras comen, no al principio de la comida. Este hecho está de acuerdo con la cena pascual, como también con comidas de amistad. La cena de pascua comenzaba propiamente dicha con la bendición sobre los panes ázimos, que marcaba la distinción entre aperitivos y cena; lo mismo ocurre en las comidas de amistad.

[1058] Cf. Radermaker 304. Mc usa el mismo verbo y la misma forma verbal (*eklasen*) que empleó en el segundo reparto de los panes (8,6).

[1059] Jeremias, *La Última Cena* 116: Según la literatura rabínica, los tres verbos que describen la acción de Jesús ("tomar el pan", "pronunciar una bendición" y "partirlo") son términos técnicos de la oración de la mesa antes de la comida. Gnilka II 285: Ni en el partir el pan ni en lo partido hay un sentido simbólico que refiera a la muerte violenta de Jesús. Gundry 840: Partir el pan no significa muerte violenta, es el modo normal de dar un trozo a cada comensal.

[1060] Jeremias, *La Última Cena* 117: La distribución se hacía, normalmente, en silencio. Limbeck 198s: El padre de familia no decía nada cuando repartía el pan. Pesch II 529s: La acción de Jesús con el pan representa una singularidad al comenzar la parte principal del banquete pascual; la acción con el vino será una singularidad que caracterice el final.

modo ordinario, la invitación delata un interés especial en que este pan sea hecho propio por cada uno[1061]. La razón de este interés quedará patente con la explicación que sigue sobre el significado del pan.

Lo mismo que la invitación, tampoco las palabras explicativas (*esto es mi cuerpo*) tienen paralelo en la cena judía. Para comprender su sentido, hay que considerar el significado del término "cuerpo" (gr. *sôma*) en la cultura judía del tiempo. "Cuerpo" designaba la persona misma en cuanto era identificable y capaz de comunicación y actividad[1062]. Por tanto, según las palabras de Jesús, el pan que ha cogido y distribuido representa a su persona viva y activa, en su condición histórica, tal como la conocen los discípulos[1063]. Dado que Jesús está presente físicamente, la identificación del pan con su persona no puede ser más que

[1061] Jeremias, *La Última Cena* 181 nota 33, recoge estas palabras de A. Wünsche [*Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelium aus Talmud und Midrasch* (Göttingen 1878) 331]: "No era usual que el dueño de la casa invitase a sus huéspedes expresamente a comer el trozo de pan que acababa de ofrecerles".

[1062] Cf. Mateos, *Los Doce* § 540. Dalman, *Jesús-Jeshua* 141, señala que la frase *touto estin to sôma mou* corresponde a la aramea *den hu gûphi*, que podría significar: "Esto soy yo miksmo". Schweizer, TWNT VII 1056: *Sôma* designa el "yo" en su entera realidad; *haima*, la persona en cuanto sujeto del hecho de morir. Limbeck 198s: Los discípulos sabían que cuando decía "cuerpo" significaba el hombre entero (Sal 63,2; 84,3): entendieron que Jesús con ese pan quería dárseles él mismo. Gnilka II 286: *sôma* es un circunloquio que designa a la persona, y señala que las palabras explicativas de Jesús sobre el pan podrían traducirse (como propuso G. Dalman) por: "esto soy yo mismo". Lo mismo Pesch II 529 y Ernst II 666. Légasse II 868: En el origen de la tradición, Jesús entendía por "cuerpo" su persona concreta con su realidad física apta para comunicar con los demás hombres, no un aspecto de esa realidad, como lo hace entrever la mención posterior de la "sangre"; cf. Taylor 658. Jeremias, *La Última Cena* 216-219, arguye que en ningún otro sitio la palabra semítica para "cuerpo" complementa "sangre". Se trata, no de un complemento (carne y sangre), sino de un paralelo. Los dos términos se refieren a la muerte de Jesús. Pesch, *Das Abendmahl* 91.94, nota que la oposición no se hace entre *sarx* ("carne") y *haima* ("sangre"), que serían correlativos (con «carne y sangre» se circunscribía el entero ser), sino que los términos *sôma* y *haima* son independientes y cada uno designa a la persona; *sôma* (aram. *gûfâ*) = «yo»; *haima*, sinónimo de *nephesh-psykhê*, en cuanto se ve a la persona en su entrega a la muerte. Sin embargo, para Lamarche 318, no existe verdadero paralelo entre el cuerpo y la sangre. Lo habría si se tratase de carne y sangre, pero no es el caso. Sorprendente, la opinión de Gundry 831: Por sí mismo, *sôma* no significa la persona como tal, igual que los términos semíticos *gûf* o *gûfâ*. nunca significan la persona separada de su presencia física. Pero puede significar "cadáver" (1Sm 31,10, etc.) y, unido a "sangre derramada", éste es aquí su significado: "esto es mi cadáver".

[1063] El conocimiento de Jesús es condición indispensable para darle la adhesión. Trasmitir ese conocimiento a los hombres de época posterior es el objetivo de Mc al escribir su evangelio.

simbólica[1064]. El pan, en cuanto alimento (= vida), representa a Jesús[1065].

En el contexto judío, sin embargo, el pan tenía un significado más allá de su realidad material. De hecho, era metáfora de la Ley[1066], pensando que ésta, en cuanto norma de conducta, alimentaba y daba vida al hombre. En este sentido metafórico, la vida que da el pan rebasa la vida física e incluye la que viene de Dios. Ahora bien, al identificarse con el pan, Jesús toma el puesto de la Ley[1067]; ésta, en cuanto alimento y norma de vida, queda sustituida por él mismo; él es la norma, el único pan capaz de dar vida plena. Lo que da vida al hombre no es ya un código escrito, sino la asimilación a la persona de Jesús ("comer de su pan").

Aparece ahora el verdadero sentido de la invitación: *Tomad*. Jesús, que ha convivido con los Doce y actuado en su presencia, les urge a que lo acepten a él como norma de vida y continúen su actividad salvadora. En el episodio de la convocación de los Doce (3,13-19), Jesús invitó a los discípulos a "estar con él" de una manera plena, es decir, a una identificación con su persona y mensaje, y los destinó a una misión universal. Es esto lo que debe verificarse por la aceptación del pan, que es, además, el único necesario para afrontar la misión cristiana (8,14: el único

[1064] Pesch 529: El gesto con el pan, junto con las palabras explicativas que lo refieren enfáticamente a la persona de Jesús, no podía ser entendido por los discípulos más que como autointerpretación mesiánica y admisión a la comunión con él en cuanto Mesías. Légasse II 868s: Se conocen gestos proféticos (Ez 5,1-5: "esto es Jerusalén"), donde la idea es la de una simple semejanza o un simbolismo exterior que excluyen la identidad. No es ése el caso aquí, pues no hay semejanza entre el cuerpo de Jesús y el pan que distribuye. Aquí se crea, simbólicamente, una auténtica comunión entre Cristo y el creyente. Cita a X. Léon Dufour [*Le Partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* (Paris 1982) 150]: "La palabra de Jesús no quiere simplemente definir un nuevo estado del pan que los discípulos deberían admitir; los invita a hacer algo: comer, aceptar... Para estar completa, la acción de Jesús requiere de parte de los discípulos una acción correspondiente".

[1065] Taylor 658: La traducción de *estin* ("es") resulta difícil. La mejor es "significa"; "representa" es poco, pues parece indicar que es meramente figurativo. Por otra parte, "es" sugiere una relación de identidad que no debe suponerse. Gundry 831: Puesto que Jesús está recostado corporalmente con sus discípulos, "esto es" tiene que signficar "esto representa". Pero no se trata de "mero" simbolismo, pues muchos símbolos son el medio de comunicar lo que representan.

[1066] Cf. Strack-B. II 483.

[1067] En dos pasajes de Mc el pan o el acto de comer se refieren a la enseñanza de Jesús (3,20: "comer pan" Lect.; 6,31: "comer" Lect.).

pan en la barca). La aceptación de este pan, con el que Jesús se define como norma de vida, no sólo creará una comunión entre el discípulo y Jesús[1068], va más allá: implica una voluntaria asimilación a Jesús y un compromiso de vida que transforman al hombre.

Jesús les *dio el pan a ellos.* La entrega de Jesús a cada uno es la muestra palpable de su amor, que no queda en lo abstracto, sino que tiene por objeto cada individuo en particular. El pan que está en la mano de Jesús (*tomando en la mano un pan*) deberá estarlo en la de cada uno de los discípulos (*tomad*). El paralelo entre *tomando en la mano* (gr. *labôn*) y *tomad* (gr. *labete*), expresado en el texto griego con el empleo del mismo verbo (*lambanô*), sugiere que Jesús invita a sus discípulos a aceptar la realidad personal de él y a traducirla en su vida. Este pan es solamente para los suyos; con "los de fuera", toca a los discípulos dar del suyo propio.

La perícopa está, por tanto, en relación con el doble relato del reparto de los panes y los peces (6,35-44; 8,1-9)[1069], que expresa figuradamente el programa mesiánico de Jesús, común para judíos y paganos[1070]. En ellos, los panes y los peces representaban todo lo que tenían los discípulos (6,38; 8,5.7). En los dos repartos, Jesús entregó los panes a éstos "para que los sirvieran" a la multitud (6,41; 8,6). Allí los discípulos alimentaban a "los de fuera", aquí Jesús alimenta a los suyos; va a darles su pan para hacerlos capaces de aquella generosidad y de aquel servicio.

[1068] Lagrange 382: La institución de la eucaristía tiene dos aspectos: comunión con Cristo y recuerdo de su muerte. Pesch II 529: Con la distribución del pan, se crea una comunidad de bendición entre Jesús y sus discípulos. Gnilka II 286: "Los comensales adquieren en la comida una nueva comunión con él". Otros muchos autores insisten en la idea de comunión: así, por ejemplo, Légasse II 868s.

[1069] Las acciones que preceden a la entrega del pan corresponden casi enteramente a las del primer reparto de panes: 6,41: "Tomando los cinco panes..., pronunció una bendición, partió (*kateklasen*) los panes y se los fue dando a los discípulos..."; 14,22: "Tomando en la mano un pan, pronunció una bendición, lo partió (*eklasen*) y se lo dio a ellos...". Falta en 14,22 el gesto que aparece en 6,41 de "alzar la mirada al cielo" (*anablepsas eis ton ouranon*). En cambio, las acciones sobre la copa (14,23) corresponden más bien a las del segundo reparto de panes: 8,6-7: "Tomando los siete panes, pronunció una acción de gracias, los partió y se los fue dando a sus discípulos..."; 14,23: "Tomando una copa, pronunció una acción de gracias, se la dio a ellos...".

[1070] Cf. Mateos-Camacho, *Marcos* II 87-90.210.

Crea así Jesús la cadena del amor en el servicio; él es el centro y el origen de una actividad de amor que va alcanzando a la humanidad entera (judíos y paganos). Al tomar su pan, la comunidad se asimila a él y, con su tarea de servicio a todos, actualiza la presencia de Jesús en el mundo.

En dos pasajes de Mc se describe una comida de Jesús con seguidores suyos: el primero, en 2,15-17, donde se mencionaba dos veces (2,15.16) que comía con recaudadores y pecadores (excluidos de Israel), aunque los discípulos tuvieron prioridad a la mesa; el segundo, en éste de la Cena (14,18a.22), donde se menciona la presencia de los Doce/los discípulos. Pero esta presencia, a la luz de 2,15, no es exclusiva, sino solamente prioritaria, anticipando la futura incorporación de los seguidores no israelitas.

Confirma esta conclusión el episodio de la sirofenicia (7,24-30 Lect.), donde Jesús habló de "el pan de los hijos" (7,27), afirmando que son éstos los que deben saciarse "primero" de ese pan. Anunciaba así la extensión de la eucaristía a todos sus seguidores.

Por otra parte, la aceptación del pan corresponde a la primera condición del seguimiento (8,34: "reniegue de sí mismo"), que implicaba un cambio total de valores, una renuncia a los ideales, ambiciones y conductas contrarias a la justicia. Allí Jesús la enunciaba en negativo ("renegar"), aquí en positivo ("tomar su pan"): hay que asimilarse a él, identificándose con su persona y mensaje.

Sin embargo, sorprendentemente, Mc no señala que los discípulos coman el pan; sólo indicará que beben de la copa (14,23b). El hecho *bebieron todos* será el cumplimiento de este *tomad*, el signo de que el compromiso es pleno y definitivo. Figuradamente, tomar el pan se realizará al beber de la copa.

La copa

23 Y, tomando en la mano una copa, pronunció una acción de gracias, se la dio a ellos y bebieron de ella todos.

Tras repartir el pan, sin que Mc señale intervalo, Jesús coge una copa[1071] y, según la costumbre, da gracias a Dios. En este caso, no usa Mc el verbo "pronunciar una bendición", de sabor semítico, como ha hecho con el pan (v. 22) y lo había hecho en el primer reparto de los panes (6,41), destinado a los judíos. Dice, en cambio, ***pronunció una acción de gracias***, de sabor griego[1072], como lo había hecho en el segundo reparto (8,6), que exponía el Éxodo del Mesías para los paganos[1073]. Se insinúa así que la participación en la Cena es extensiva a todos los hombres. Aunque sólo los discípulos/los Doce asisten a ella, Mc alude de nuevo a la futura presencia de los que no proceden del judaísmo.

Jesús da gracias a Dios por su amor generoso. A continuación les pasa la copa a los discípulos (*se la dio a ellos*). No explica aún el significado de su gesto, pero la mención de la *copa* pone este pasaje en relación con 10,38s, donde, ante la petición de los Zebedeos, Jesús, usando una imagen del AT, habla de "la copa" (= "el trago amargo") que va a beber, símbolo de la prueba dolorosa que le aguarda y que, en su caso, terminará en la muerte (10,38a: "¿Sois capaces de pasar el trago que voy a pasar yo [lit.: beber de la copa que voy a beber yo]?"; 10,39: "El trago que voy a pasar yo, lo pasaréis [lit.: La copa que voy a beber yo, la beberéis]").

[1071] Taylor 659: No debe identificarse la copa con la tercera, "la copa de bendición", que se bebía en el banquete festivo, a no ser que la Cena fuese una cena pascual. Jeremias, *La Última Cena* 52: Sólo se bebía vino en ocasiones solemnes: la fiestas familiares y las fiestas anuales, especialmente las tres fiestas de peregrinación (Pascua, Pentecostés y los Tabernáculos); el vino estaba prescrito en la fiesta de Pascua, en el banquete de los *purim* y se usaba normalmente en las comidas de "santificación" y de "despedida" del sábado. En cambio, Pesch II 524: Beber vino estaba prescrito solamente para la cena pascual.

[1072] Jeremias, *La Última Cena* 119s: "En el verbo *eukharistein* (empleado en vez de *eulogein*, que sería el apropiado para la oración de antes de la comida) aparece por primera vez en el NT la grecización a que la cena del Señor debe el nombre de eucaristía". Gnilka II 286s: Se esperaría también aquí *eulogein* ("bendecir"); *eukharistein* ("dar gracias") mira a la praxis eucarística (1Cor 10,16). Ninguno de estos autores tiene en cuenta los paralelos con el doble relato del reparto de los panes.

[1073] Aparte de que las acciones que aquí realiza Jesús están en paralelo con las de 8,6-7 (cf. nota 1069), el asíndeton entre *labôn* y *eukharistêsas* (v. 23) es el mismo que se encuentra en 8,6: *kai labôn... eukharistêsas eklasen*. Mc acentúa así la relación con el segundo relato del reparto de los panes (8,1-9), que miraba a los paganos (cf. Lect.); cf. Pikaza, *Marcos* 195.

En ese mismo pasaje, "la copa" está en paralelo con "el bautismo" (agua destructora) que él va a recibir (10,38: "las aguas que me van a sumergir a mí [lit.: el bautismo con el que yo seré bautizado"), y éste, evidentemente, con el bautismo de Jesús en el Jordán, que expresa su compromiso de llevar a cabo su misión en favor de la humanidad, aun a costa de su propia vida (cf. 1,9-11 Lect.).

"Copa" y "bautismo" son, pues, metáforas de una prueba dolorosa y amarga, que puede llegar –aunque no necesariamente– hasta la pérdida de la vida (cf. 10,35-41 Lect.). La imagen de la "copa" marca la aceptación voluntaria de la prueba ("beber"); la del "bautismo" ("ser sumergido"), su carácter inevitable. En la Cena, al coger la copa, Jesús toma en su mano su vida, la que él va a entregar para la liberación de la humanidad (10,45)[1074].

Jesús ha ofrecido a los discípulos el pan, pero no les ofrece la copa; en cambio, no se ha mencionado que los discípulos coman el pan, pero se subraya que todos bebieron de la copa (*y bebieron de ella todos*). Hay una sola invitación (v. 22: *Tomad*) y un solo acto (*bebieron*). Estos datos indican que "comer el pan" y "beber de la copa" son actos inseparables[1075]. El pan representa la persona y obra de Jesús; la copa su entrega hasta el fin. Ambos son el "alimento" que da vida al hombre y lo desarrolla plenamente, la expresión suprema del amor de Jesús al género humano, que reproduce el de Dios. No se puede, pues, adoptar como norma de vida la persona de Jesús y su actividad liberadora ("comer de su pan") si no se está dispuesto también a una entrega como la suya. ("beber de su copa")[1076]. La verdad de aceptar el pan se ve en el beber de la copa; el compromiso de quien sigue a Jesús incluye, necesariamente, la disposición a darse por entero a los demás, como él.

Pero el gesto de Jesús es insólito. Beber todos de la misma copa (*todos bebieron de ella*) era contrario a la costumbre, pues

[1074] Taylor 659: La vida de Jesús, entregada a Dios y aceptada por él, se ofrece a los hombres y los beneficia. El vino es el símbolo de esta vida y a la vez el medio por el que se la apropian los hombres. Pikaza, *Marcos* 195: No matan a Jesús desde fuera, por pura traición o por miedo; Jesús porque quiere ofrece a los humanos todo lo que tiene.

[1075] Cf. van Iersel, *Marco* 388.

[1076] Gnilka II 287: La copa ofrecida regala comunión con el Señor que se entrega a la muerte.

cada comensal tenía la suya[1077]. Con este hecho indica Mc que Jesús invita ahora a los discípulos a participar voluntariamente de su prueba, como ya lo había anunciado a los hermanos Zebedeos (10,39). Deben hacer suya la entrega de Jesús y comprometerse a no desistir de la adhesión a él y de la actividad salvadora (representadas por el pan) ni siquiera por temor a la muerte; mostrarán así la fidelidad inquebrantable de su amor a la humanidad.

Como Jesús, también ellos van a ser entregados (13,11s), y los discípulos se comprometen a llegar hasta el final. Ninguno deja de hacerlo; en esta escena ideal, todos beben, respondiendo unánimes al gesto de Jesús[1078]. Beben de la misma copa, porque todos han de vincularse a la entrega de Jesús; todos han de hacerla suya y todos participarán de sus frutos. Al lector del evangelio, la precisión *bebieron todos* le indica que nadie que quiera ir con Jesús puede eximirse de este compromiso; es éste el que lo constituye seguidor.

Beber de la copa equivale, pues, a cumplir la segunda condición del seguimiento (8,34: "cargue con su cruz"). El seguidor de Jesús ha de asumir por anticipado la hostilidad de la sociedad injusta. De este modo, la participación en la eucaristía renueva el compromiso de seguir a Jesús hasta el final (8,34), el propósito de no poner límite al amor. Es precisamente el contenido del mandamiento de Jesús a sus seguidores: "manteneos despiertos" (13,34.35.37), es decir, vivid en cada momento dispuestos para la acción, sin echaros atrás ante la persecución ni incluso la amenaza de muerte[1079].

[1077] Cf. Lagrange 379; Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte* 101; Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* 80. Limbeck 199s: Nunca bebían todos de una misma copa; si acaso, se ofrecía la propia copa a un comensal en particular, como signo de distinción. Légasse II 869: El rito cristiano se separa de su antecedente judío cuando Jesús hace circular su propia copa entre los convidados: normalmente cada uno bebía de su copa personal. Por el contrario, Jeremias, *La última Cena* 71-73, siguiendo la opinión de Dalman, *Jesús-Jeschua* 140, se declara partidario de la copa en común. Algo parecido en Ernst II 667: Beber del caliz común se aparta ciertamente de la praxis usual de la cena pascual, pero en casos excepcionales el padre de familia hebreo hacía participar a sus huéspedes privilegiados también de su caliz. En la cena de Jesús este honor fue concedido a todos.

[1078] Mc no ha indicado que el traidor haya salido del Cenáculo. Esto confirma el carácter ideal de esta escena.

[1079] Cf. Mateos, *Marcos 13* § 579.

Sin embargo, como en el caso del pan, también la copa tiene un segundo aspecto: el vino que hay en ella (aunque aquí no aparezca el término) ha sido mencionado en la perícopa de los amigos del novio/ esposo (2,22: "Nadie echa vino nuevo en odres viejos... A vino nuevo, odres nuevos"). Ahora bien, atendiendo al Cantar de los Cantares, en contexto nupcial, el vino es símbolo del amor y la alegría (Cant 1,3.4; 4,10; 5,1; 7,10; 8,2). Jesús-esposo comunica ese amor a la comunidad-esposa, representada aquí por los discípulos (2,19: "los amigos del novio/ esposo"). Y ese amor que Jesús comunica con la copa no puede ser más que el Espíritu, la vida de Dios mismo, que potencia al hombre y lo va capacitando para un amor como el de Jesús[1080].

Existe, pues, un paralelo entre lo sucedido con Jesús en el Jordán y la eucaristía. El compromiso de Jesús de llevar a cabo su misión incluso a costa de su vida, recibió como respuesta del cielo la bajada del Espíritu sobre él, y Dios lo llamó su Hijo (1,9-11 Lect.). En la eucaristía, que incluye la identificación con Jesús y su misión (pan) y el propósito de llevarla hasta sus últimas consecuencias (copa), se derrama el Espíritu (1,8: "él os bautizará con Espíritu Santo")[1081], que hace hijos de Dios. No hay dos frutos, uno del pan que se come y otro de la copa que se bebe (por eso Mc no pone que coman del pan); ambos actos, que se complementan, son fuente del Espíritu, la fuerza de vida del amor del Padre. Jesús es alimento en cuanto da el Espíritu-amor. Es un don iterable e iterado, abierto a todo el que, en el porvenir, haga o repita el mismo compromiso. El acto exterior de beber, expresión del compromiso hasta el fin, recibe la experiencia interior del Espíritu, es decir, del amor del Padre[1082].

Aparece así claramente el sentido de la eucaristía en Mc: constituye el medio como Jesús transforma a los que responden

[1080] También en contexto nupcial se desarrollaba la escena de la mujer con el perfume (14,3-9 Lect.). La acción de la mujer expresaba en otros términos la misma adhesión a Jesús y el mismo compromiso hasta el fin que él espera en la eucaristía.

[1081] Mientras el bautismo con agua era símbolo de muerte al pasado, el bautismo con Espíritu Santo es agente de vida y fecundidad. Beber de la copa incluye los dos aspectos: sustituye al bautismo con agua y comunica el Espíritu, la vida divina que está en Jesús.

[1082] La experiencia del Espíritu hace de la eucaristía un símbolo no vinculante: es decir, cuando se experimenta la realidad, cesa el papel del símbolo. Cf. Campbell, «The Symbol without Meaning» 454.

a su invitación. Es la realización de su obra: bautizar con Espíritu Santo (1,8) y hacer hijos de Dios, poniendo al ser humano en el camino de su plenitud. La lleva a cabo ofreciendo él mismo su persona y su amor bajo los símbolos del pan y la copa e invitando a cada uno a asimilarse a él, el modelo de Hombre, en su ser y actividad, y a dar una inquebrantable adhesión a su persona y mensaje, con un compromiso capaz de resistir hasta el fin la hostilidad de la sociedad injusta.

Al mismo tiempo, es la eucaristía la que da cohesión a la comunidad cristiana y la mantiene firme en sus ideales y su misión. Por una parte, la común participación del Espíritu de Jesús, expresada en la aceptación de su alimento-vida, unifica a los miembros de la comunidad, los vincula a Jesús y los une entre ellos con un amor que se manifiesta en el servicio y ayuda mutua. Por otra, ese mismo Espíritu aviva en ella el ideal común de liberación y promoción de la humanidad, la sostiene en su compromiso de transformación del mundo, la alinea del lado de los más desfavorecidos y la abre a todas las legítimas aspiraciones y proyectos de los seres humanos. La iterada efusión del Espíritu en la eucaristía va uniendo a toda la comunidad en la misma fuerza de amor, el mismo ideal transformador y la misma tarea de servicio. Así se va haciendo realidad el reinado de Dios.

Como la propia obra de Jesús, todo está en clave de amor a la humanidad. La adhesión a Jesús supone hacer propio el mensaje de salvación universal y no desistir de la actividad en favor de los seres humanos a pesar de las amenazas que se puedan sufrir. Aunque este compromiso implique esfuerzo, sacrificio, sufrimiento o incluso muerte (como en el caso de Jesús), los símbolos que se usan aquí, el pan y la copa, expresan vida y alegría, poniendo de relieve el fruto de ese amor sin límite en el individuo y en la sociedad humana[1083].

[1083] Las interpretaciones de la eucaristía basadas en 1Cor 11,24.25 ("Haced lo mismo en memoria mía") y 11,26 ("Cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él vuelva"), no se adaptan al texto de Mc. La mirada de Pablo es retrospectiva, vuelta al pasado; la de Mc es prospectiva, mira al futuro. Para el evangelista no se trata de rememorar un acontecimiento pasado, la muerte de Jesús, sino de actualizar la presencia del resucitado, que sigue integrando seres humanos en el reino de Dios y extendiendo su labor con la humanidad que sufre el dolor y la injusticia.

La alianza

24 *Y les dijo: «Esta es la sangre de la alianza mía, que va a ser derramada por todos».*

El empleo en 14,12-26 de la doble designación "los discípulos" (14,12.13.14.16) y "los Doce" (14,17.20) indica que en la Cena hay un aspecto que concierne a "los discípulos" en cuanto seguidores de Jesús procedentes del judaísmo y otro a "los Doce" en cuanto representantes del Israel mesiánico. El primer aspecto, que será común con los demás seguidores, consiste en la comida con Jesús y en la participación de su cuerpo (pan) y sangre (copa), es decir, en la hermandad con él (comensalidad) y en la identificación con su persona y con su entrega sin límite. El segundo, exclusivo para ellos, es la interpretación de la Cena en categorías tomadas del AT[1084].

El aspecto de la Cena que atañe al nuevo Israel (los Doce) está expresado en la insólita explicación que da Jesús de la copa[1085] (*Y les dijo*), después de que todos han bebido (v. 23): *Esta es la sangre de la alianza mía*[1086]. La frase de Jesús, que

[1084] Cf. Mateos, *Los Doce* § 479.536. Para Gnilka II 288, la interpretación que da Jesús de la copa se orienta en dos direcciones: por una parte, la idea de alianza se refiere al círculo de los Doce; por otra, la expiación (?) universal (sangre derramada por todos) dirige la atención a los impíos y a los pueblos gentiles.

[1085] Légasse II 867: Las palabras sobre la copa, mediante las cuales Jesús identifica con su sangre el vino que ha de beberse (?), son impensables en ambiente judío (en la nota 5 de esa misma página señala que esas palabras chocan contra la prohibición absoluta y repetida de beber sangre en Gn 9,4-6; Lv 17,10-14; Dt 12,16.23-25). Su origen ha de estar en las comunidades pagano-cristianas. Gundry 842: Ningún judío podía beber sangre, ni siquiera simbólicamente. No se nombra el vino. Puede objetarse a estas opiniones que en Mc los discípulos beben sin saber que la copa representa la sangre; sólo han comprendido que es el símbolo de la prueba.

[1086] La construcción griega ha causado dificultad a muchos autores: Wrede, «*To haima mou tês diathêkês*» 71, afirma sin más que el posesivo no puede ser unido a "alianza" y recurre a la historia del texto; Jeremias, *La Última Cena* 210-213, recoge las diversas interpretaciones que se han dado de la expresión y propone como retraducción del griego *to haima mou tês diathêkês* el hebreo *dam berithi*, en arameo *'adham qeyami* ("mi sangre de la alianza"), que sólo se podía traducir al griego de una manera correcta e inteligible transponiendo el pronombre personal; Emerton, «Mark XIV,24 and the Targum to the Psalter» 58s, encuentra en el dialecto arameo del Targum del Salterio que es posible que el posesivo dependa de "la sangre"; David, «*To haima mou tês diathêkês*, Mt 26,28: Un faux problème» 291s, encuentra ejemplos en el hebreo del AT para justificar la misma construcción, pero afirmando que la formulación de Mc supone una detestable calidad del "translation Greek". Para Gundry 841, la retrotraducción al arameo o hebreo de *haima mou tês diathêkês*, es innecesaria: cf. G. Dalman, *Jesus-Jeshua* 160s. Según Légasse II 870, "Esto es mi cuerpo" sirve de modelo a "Esto es mi sangre". Las palabras "de la alianza"

alude a Éx 24,8b ("Ésta es la sangre de la alianza que el Señor hace con vosotros)[1087], identifica el contenido de la copa con la sangre que sella su alianza. Con esto indica a los Doce que, para el nuevo Israel, la alianza del Sinaí ha caducado; queda sustituida por la suya[1088]. La sangre derramada es la de Jesús mismo, símbolo de la entrega de su vida y de su muerte violenta[1089].

Según Éx 24,4-8, la alianza fue el pacto que hizo Dios con los israelitas por medio de Moisés. No era un pacto entre iguales[1090], fue Dios el autor de la alianza[1091]: él ofrece una alianza al pueblo (Éx 19,1-6), promulga su código (Éx 20-23) y por fin se celebra el rito de la alianza (Éx 24). Dios se comprometió a favorecer a aquel pueblo, a condición de que observase las normas que él dictaba (Éx 19,4-6). La alianza expresaba el designio divino sobre Israel.

Como se ha dicho, en las palabras de Jesús, la "sangre" aparece como el sello de su alianza. Ahora bien, en la fórmula "la alianza mía" (gr. *mou tês diathêkês*) el artículo es anafórico, como si dijera: "esa alianza mía"; es decir, remite a todo lo ante-

tomadas de Éx 24,8, han sido pegadas a la fórmula tradicional: "Esto es mi sangre", con efecto desgraciado en griego. Como puede apreciarse, aun reconociendo la detestable calidad del griego resultante en el paralelo que proponen, muchos autores quieren crearlo entre "esto es mi cuerpo" y "esto es mi sangre", sin tener en cuenta el paralelo mucho más importante entre Éx 24,8: "Ésta es la sangre de la alianza que el Señor hace con vosotros" y las palabras de Jesús: "Ésta es la sangre de la alianza mía". Por eso, a pesar del aparente paralelismo entre *touto estin to sôma mou* (14,22) y *touto estin to haima mou* (14,24), en esta última frase el posesivo *mou* hay que unirlo a *tês diathêkês* y no a *to haima*, sólo así se obtiene una frase correcta, cf. Mateos, *Los Doce* § 539. Por lo demás, nótese la frecuencia de la anteposición del posesivo en Mc, cf. nota fil.

[1087] Pesch II 530s: La locución "sangre de la alianza" alude inequívocamente a Éx24,8. Cf. Taylor 659; Gnilka II 287; Harrington 60.

[1088] Gnilka II 287: En base a la muerte de Jesús se establece una alianza que toma el puesto de la antigua. Pesch II 531 y Lamarche 320s hablan, a propósito de las palabras de Jesús, de una nueva alianza. Lo mismo, Légasse II 870: En las palabras explicativas de Jesús no se trata de una identificación pura y simple del vino de la copa con su sangre, sino de "la alianza (nueva) en su sangre".

[1089] Gnilka II 287: "Derramar sangre significa lo mismo que ser matado, porque, según la concepción bíblica, la sangre es considerada como portadora de la vida".

[1090] Taylor 660: *diathêkê* significa, en griego clás., "testamento", "voluntad"; en los LXX y el NT, "alianza", probablemente porque se creyó que el clás. *synthêkê* implicaba la idea de un "pacto entre iguales". La "alianza" es la relación de señorío y obediencia que Dios establece entre él y los hombres; la "sangre de la alianza" es la señal de la existencia de una alianza y el medio por el que se pacta. Jesús da al vino ese valor y significado, no en sentido material y mecánico, sino en cuanto que ofrece la oportunidad y asegura los medios para que el hombre entre en relación de alianza con Dios. Cf. Lagrange 379.

[1091] Cf. R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel* I (Madrid 1975) 428.

rior, explicando en qué consiste la nueva alianza. En efecto, en esta parte de la Cena, Jesús no ha empezado anunciando que iba a sellar con los suyos una alianza, sino que, después de lo realizado hasta ahora, interpreta, en beneficio de los Doce, en términos de alianza lo que ha hecho con el pan y la copa.

Los paralelos y los contrastes de lo hecho y expresado por Jesús con el rito de institución de la antigua alianza (Éx 24,4-8) son numerosos:

Moisés cogió (gr. *labôn*) el libro o código de la alianza (Éx 24,7a), que contenía la Ley; Jesús ha cogido (gr. *labôn*) el pan (metáfora de la Ley). A la lectura de la Ley hecha por Moisés en presencia de todo el pueblo (Éx 24,7b), corresponden las palabras de Jesús: *esto es mi cuerpo*; su persona y actividad son el código de su alianza. Con la lectura de la Ley pretendía Moisés que el pueblo se comprometiera a cumplirla (Éx 24,7c); la invitación de Jesús: *Tomad*, exhorta a los Doce a adoptar su persona como norma de vida. Él toma el puesto de la antigua Ley.

Moisés roció a los israelitas con la sangre de los novillos (Éx 24,8), simbolizando así la adopción del pueblo como hijo de Dios (consanguinidad con Dios: sangre en el altar y en el pueblo). La antigua alianza se selló, pues, sólo con un rito externo. En la Cena, en cambio, el vino-sangre de Jesús se bebe; su penetración en el interior del hombre simboliza la comunicación del Espíritu, vida y fuerza divina que le otorga la condición de «hijo» y lo capacita para dar la plena adhesión a Jesús. Es el Hijo, Jesús, el que hace hijos, confiriendo a los hombres su Espíritu.

La sangre que sellaba la antigua alianza no era un sacrificio expiatorio (Ex 24,5: "como sacrificio de comunión para el Señor")[1092]. Las palabras *la sangre... que va a ser derramada por todos*[1093] denotan la muerte violenta, o mejor, la persona misma

[1092] Pesch II 531: Varios Targumim interpretan Éx 24,7s en el sentido de un ritual de expiación, pero omitiendo la aspersión de la sangre sobre el pueblo. Gnilka II 287: En Éx 24 no se da a la sangre ningún poder expiatorio. Esto sucede en el Targum contemporáneo, que insinúa un nexo entre alianza y expiación.

[1093] *Ekkhynô* ("derramar"), constituye una variante helenística de *ekkheô*. Este verbo, que traduce al hebreo *shafak*, cuando tiene a "la sangre" como complemento, significa a menudo en la Biblia "cometer un asesinato", "derramar sangre inocente" (Gn 9,6; 37,22; Dt 21,7, etc.), pero es también empleado para la efusión de la sangre de las víctimas sacrificiales (Éx 29,12; Lv 4,7.18.25.30.34, etc.) y para las libaciones (Is 57,6), cf. Gnilka

en cuanto sufre tal género de muerte, y están en paralelo con las de 10,45, donde Jesús afirmaba que iba a dar la vida "en rescate por todos". Ahora bien, el rescate no está en la línea del sacrificio, sino en la de la liberación (cf. 10,45 Lect.)[1094]. En ninguno de los dos pasajes se menciona el pecado[1095]. La sangre, por tanto, se derrama *por todos*[1096] para obtener su liberación. De hecho, el contexto pascual incluye la idea de éxodo; en el evangelio, la del Éxodo del Mesías: la liberación definitiva de la esclavitud[1097]. Se realiza así lo que Dios anunciaba a Sión en

II 288; Légasse II 871. Lamarche 320: En el AT la sangre derramada reenvía a dos temas al mismo tiempo diferentes y ligados: de una manera negativa significa la sangre de un hombre inocente injustamente derramada por los criminales (este es el caso aquí); de una manera positiva designa la sangre de las víctimas animales derramada en los sacrificios, especialmente con ocasión de una alianza.

[1094] Los autores suelen basarse en Is 53,12 para atribuir a las palabras que Jesús pronuncia sobre la copa un sentido sacrificial o expiatorio: así Lagrange 380; Taylor 660: Pesch II 531-533; Limbeck 199s; Gnilka II 288; Gundry 832; Harrington 60; Légasse II 870s. Lo mismo, Jeremias, *La Última Cena* 243-246, quien, además de señalar que *ekkhynnomenon* es traducción de Is 53,12 (193), sostiene que el sentido sacrificial es el único que cuadra cuando Jesús habla de "su carne" (?) y de "su sangre"; está hablando de sí mismo como víctima, como cordero pascual que va a ser sacrificado. Puede objetarse a estas interpretaciones que, en Isaías, no se encuentran los términos "sangre" ni "derramar"; en cambio. aparece dos veces el término "pecado", ausente en Mc. El único término común con Mc es "muchos/todos". Ciertamente, hay en Mc el anuncio de una muerte violenta (la sangre que va a ser derramada), pero, a diferencia de Isaías, sin ninguna connotación sacrifical. Con razón señala Lamarche 325 que en el conjunto de la pasión no se encuentran en Mc datos que pudieran orientar hacia una interpretación sacrificial.

[1095] Al contrario que Mt 26,28, Mc no relaciona la eucaristía con el perdón de los pecados. En su evangelio, éste se obtiene por la enmienda (1,4: *metanoia)* o por la fe (2,5: *pistis*), no por la muerte de Jesús .

[1096] Lagrange 380: *Pollôn*, la comunidad sin excluir ninguno. La oposición no está entre varios y todos, sino entre uno que muere y el gran número de los que se benefician de ello. Taylor 660: El adjetivo *pollôn* no significa "algunos, pero no todos", sino "todos en contraposición a uno solo". Jeremias, *La última Cena* 194s: "Muchos" en griego se opone a "todos", pero en este caso constituye un semitismo (equivale al hebreo *rabbîm)* y tiene sentido inclusivo (la totalidad, que abarca muchos individuos). Légasse II 871: *hyper pollôn* ("por muchos") no tiene sentido resctrictivo (muchos israelitas); como en 10,45, se trata de la redención universal; cf. Limbeck 199s; Harrington 60. Curiosamente. Pesch II 531s, que habla de expiación vicaria universal, refiere "por todos" a todo Israel.

[1097] La obra liberadora de Jesús ha quedado expuesta a lo largo de todo el evangelio. Para los judíos, se ha referido en particular a la opresión religiosa y social que sufría el pueblo, efecto de la enseñanza de los letrados (1,22; 2,6). Ésta se traducía en fanatismo (1,23: espíritu inmundo; 1,32: demonios), en marginación en el interior de Israel (1,40: leproso; 5,25-27: mujer con flujos), en la absolutización de la Ley (2,23-28: espigas arrancadas en sábado), en la anulación de la persona (3,1-7a: el hombre del brazo atrofiado), en el infantilismo y la falta de libertad de los adeptos a la sinagoga (5,23: la hija de Jairo). en la actitud nacionalista cerrada (6,1b-6: la sinagoga de su tierra), en la desorientación del pueblo (6,34: ovejas sin pastor), y en la falta de justicia y derecho (11,13: la higuera sin fruto; 12,1-8: la parábola de la viña y los labradores). Respecto a los paganos, Jesús los

Zac 9,11: "Por la sangre de tu alianza, libertaré a los presos del calabozo" (LXX: "Y tú, por la sangre de la alianza, sacaste a los presos del foso")[1098].

En el Sinaí, la alianza se hizo con las doce tribus; aquí, con la humanidad entera. La sangre de Jesús no se derrama sólo por Israel, sino *por todos*. Es una alianza universal que refleja el amor de Dios a todo el género humano (4,10: "el secreto del reinado de Dios").

En el pueblo judío se perpetuaba la alianza por la pertenencia étnica; aquí, por la opción del individuo, abierta a todo hombre en cualquier época, de identificarse con la persona y obra de Jesús: cada cual tendrá que aceptar el pan y beber de la copa. En el Sinaí hubo un compromiso colectivo; aquí, un compromiso individual; la comunidad de la nueva alianza se va construyendo por adhesiones personales. La humanidad nueva no está formada, se va haciendo a lo largo de la historia[1099].

El paralelo y contraste se hace muy visible entre el anuncio final de Moisés: "Ésta es la sangre de la alianza que el Señor hace con vosotros" (Éx 24,8), y las palabras de Jesús: "Esta es la san-

libera del pecado (2,3: el paralítico), de la opresión social (5,2: el geraseno) y del dominio de clase (7,26: la sirofenicia). Respecto a judíos y paganos, de las actitudes violentas (3,7b-12: la muchedumbre que se abalanza sobre él) y de la indigencia (6,34-44: primer reparto de panes y peces; 8,1-8: segundo reparto).

[1098] Gnilka II 287: "La sangre de Jesús entra en contraposición tipológica con la sangre de la antigua alianaza. Según Zac 9,11, los prisioneros serán liberados de la mazmorra «en virtud de la sangre de esta alianza». La institución de la alianza confiere redención y salvación". Para van Iersel, *Marco* 387, la expresión "la sangre de la alianza" alude tanto a Éx 24,8 como a Zac 9,11-15.

[1099] He aquí, en esquema, los paralelos entre el rito de la antigua alianza y la Cena de Jesús:

Moisés	Jesús
1° Echa la sangre en crateras.	
2° Con la mitad, rocía el altar.	
3° Coge el código de la alianza y lo lee en voz alta al pueblo.	Coge el pan "Esto es mi cuerpo"
4° Respuesta del pueblo: "Haremos todo lo que manda el Señor y le obedeceremos".	Beben todos de la copa
5° Rocía con la sangre al pueblo.	"[La sangre] que se derrama por todos".
6° "Esta es la sangre de la alianza que el Señor hace con vosotros a tenor de todas estas cláusulas" (Éx 24,8).	"Esta es la sangre de la alianza mía".

gre de la alianza mía". Este modo de hablar supone que, como en otros pasajes,[1100] se transfiere a Jesús una función propia de Dios. Jesús, el Mesías-Hijo del hombre, toma en la historia el puesto de Dios; él es el punto de referencia para la humanidad.

En la Cena, Jesús ha expuesto el compromiso que funda su alianza: él se entrega a cada uno de los suyos (pan), esperando que respondan con una adhesión plena a su persona y actividad; y, cuando ellos se comprometen a participar en su prueba (copa), es decir, a no desdecirse de esa adhesión ni ante la amenaza de muerte, les comunica el Espíritu. Al contrario que en la primera alianza, no se habla de obediencia a lo que Dios mande (Ex 24,7), sino de adhesión plena e incondicional a Jesús. No hay una Ley a la que obedecer, sino un ideal al que aspirar. La frase de Jesús significa, pues: "Esta es la sangre que sella mi compromiso/mi alianza con la humanidad". Dar la vida como garantía de la alianza hace irrevocable el compromiso de Jesús. Es la máxima prueba de amor, como se había formulado en el episodio de la mujer del perfume (14,3-9).

Se hace así realidad la alianza nueva anunciada por Jr 31,33 (LXX: 38,33): "Así será la alianza que haré con Israel en aquel tiempo futuro -oráculo del Señor-: Meteré mi Ley en su pecho, la escribiré en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo". Esta Ley interiorizada es la del Espíritu (cf. Ez 36,27), comunicado por el pan-cuerpo y la copa-sangre de Jesús.

En realidad, en lo que toca al nuevo Israel, esta alianza de Jesús lo asimila al resto de la humanidad. No hay nada nuevo ni peculiar en ella que distinga al grupo de los Doce de los demás seguidores. Lo que constituye la alianza de Jesús con el Israel mesiánico, es lo mismo que se propone a todos: la adhesión plena a Jesús y a su obra, y la disposición a entregarse por entero a los demás, sin dejarse amedrantar por la oposición y el rechazo de la sociedad. En la Cena, Jesús ofrece a sus seguidores una unión con él que conduce a la plenitud humana e impulsa a la tarea de procurar el bien y la liberación de la humanidad.

[1100] En particular, el episodio sobre el ayuno (2,18-22), donde Jesús se aplicó la denominación "el Esposo", que los profetas, al formular la alianza en términos nupciales, atribuían a Dios. Lo mismo, el perdonar los pecados (2,5-6) o el andar sobre el mar (6,48).

Y esto mismo lo formula para los Doce en términos de alianza. Así como en los episodios de los panes se exponía el mismo programa mesiánico para Israel y para los paganos (6,41; 8,6), así las condiciones para pertenecer al reino de Dios son las mismas para Israel y para los no israelitas. Jesús, pues, pretende mostrar a los Doce que la alianza del Sinaí ha caducado y, con ella, todas la instituciones judías (cf. 2,21-22 Lect.).

Los Doce representan al pueblo de la promesa; ésta se hace realidad en Jesús y el entero Israel está invitado a ella. La alianza que puede dar a Israel su plenitud es la que Jesús, el Mesías, sella con su sangre. La promesa se ha cumplido, pero no para la gloria del pueblo, sino para que éste realice la misión universal de servicio para la que fue escogido[1101]. El porvenir de Israel no está en la separación de los demás pueblos ni en el dominio sobre ellos, sino en la solidaridad con ellos, en colaborar con todos a la liberación y desarrollo de la humanidad.

El vino del Reino

25 *Os aseguro que ya no beberé más del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba, nuevo, en el reino de Dios.*

Termina Jesús con un dicho, introducido de forma solemne (*Os aseguro*) para indicar que las palabras que siguen tienen particular importancia[1102]. En ellas expresa un propósito o sim-

[1101] Este fue el sentido de la elección de Israel por Dios. Cf. J. Botterweck-H. Riuggren (Eds), *Diccionario Teológico del AT* I (Madrid 1978) 608s: "Siempre que aparece el verbo hebreo *bahar* en relación con personas después de una selección dentro de un conjunto –generalmente el pueblo– el elegido recibe una función con respecto a ese conjunto. *Bahar* incluye, pues, la idea de separación, pero de modo que el que es separado por un acto de *bahar* se halla tanto más claramente al servicio de la totalidad. Y lo mismo sucede, a mi juicio, con la elección del pueblo en el AT. El horizonte de esta elección es la totalidad de los pueblos, dentro de la cual ha sido elegido el «individuo» Israel. *Bahar*, en cuanto término que indica la elección del pueblo, se halla bajo el signo del universalismo".

[1102] Légasse II 871s: El dicho, solemnizado por el *amên* inicial es una declaración de tipo profético y de contenido escatológico. Gnilka II 288s: Como de ordinario, el dicho con *Amen* abre el futuro con certeza, en un doble paso: Con la afirmación de que no beberá más de este vino, hace ver que esta es su última comida. Pero, tras la oscura pausa de la muerte, en aquel día beberá otro nuevo. El dicho expresa así su esperanza de futuro y la certeza de la resurrección. Meier, *Un judío marginal* II/1 372: La expresión aseverativa *amên* refuerza la certeza de la profecía que Jesús se dispone a pronunciar y señala que lo que sigue es de gran importancia a sus ojos.

plemente una realidad: a partir de ahora, y hasta que no llegue un momento determinado (*el día aquel*), no volverá a beber *del producto de la vid*. Al decir que hasta ese momento *ya* no beberá más, Jesús está aludiendo al inminente fin de su vida[1103]. La sangre, de que ha hablado antes (v. 24), va a derramarse muy pronto[1104].

Mc no ha indicado que Jesús, a diferencia de sus discípulos (v.23: "se la dio [la copa] a ellos y todos bebieron de ella"), hubiera bebido vino en la Cena[1105], pero sin duda supone que ha participado en comidas festivas en las que éste se servía. Sin embargo, curiosamente, no menciona la palabra "vino", sino que la sustituye por una perífrasis: *el producto de la vid*[1106]. Este cambio, junto con el hecho de que se hable de "beber en el reino de Dios", confiere a la expresión «el producto de la vid» un sentido figurado.

En efecto, *la vid* está en relación con "la viña" de la parábola de los labradores homicidas (12,1-9). La parábola, pronunciada en el templo, denunciaba el fracaso del proyecto de Dios sobre Israel (la viña), por culpa sobre todo de sus dirigentes. El fruto que debía haber producido aquel pueblo (la justicia y el dere-

[1103] Pesch II 334: Profecía de su muerte. No pronuncia un voto de renuncia, sino que habla veladamente de su propia muerte. Gnilka II 288: Dicho profético, caracterizado en cuanto a la forma por la doble negación, con el que Jesús habla de su destino personal. No emite un voto de renuncia. Lamarche 326: No se trata de una promesa de abstinencia, sino del anuncio de su próxima muerte; cf. Lentzen-Deis 417; Meier, *Un judío marginal* II/1 369.374; Trocmé 343. Contra Jeremias, *La Última Cena* 227-240, que, basándose en Lc 22,16-18, sostiene que Jesús habría ayunado en la Cena y que el dicho es una declaración solemne de renuncia a favor de Israel, que ha rechazado, uno tras otro, a todos los enviados de Dios.

[1104] Brown, *La muerte del Mesías* I 170, a propósito de Mc 14,25, señala que, claramente, esta breve noticia da continuidad e intensifica el presagio de la muerte de Jesús, que ahora cobra mayor inminencia; cf. van Iersel, *Marco* 389.

[1105] Gundry 833: Mc excluye que Jesús comiese y bebiese con los Doce. Era inapropiado que comiese su propio cuerpo y bebiese su sangre, incluso simbólicamente.

[1106] No dice "fruto", que significaría la uva, sino un término genérico que, refiriéndose al fruto, permite aplicarlo al vino. La diferencia de términos podría indicar la diferencia entre el antiguo pueblo y la nueva humanidad, permaneciendo dentro del tema de la viña. Légasse II 872: *to genêma tês ampelou* tiene raíces bíblicas, cf. Nm 6,4; Is 32,12; Hab 3,17 LXX. Jesús declara que va a dejar de tomar parte en festines terrestres, pero que participará del banquete último, cuando llegue el reinado de Dios; cf. Pesch II 534. R. Le Déaut, *La Nuit Pascale*, Roma 1963, 282 nota 53: A. Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes*, Trier 1961, 127.135, acaba de mostrar las relaciones que existen entre los dos sacrificios cotidianos del templo (mañana y tarde), la Pascua y la alianza sinaítica. El *tamîd* ("sacrificio") de la tarde anunciaría la restauración escatológica... Los relatos sinópticos subrayan este aspecto escatológico (Mc 14,25; Mt 26,29; Lc 22,18).

cho, por alusión al Canto de la viña de Is 5,1-7), implícito en la parábola, lo expresó después Jesús, abiertamente, al establecer en el templo los dos mandamientos centrales de la religión judía: el amor a Dios y el amor al prójimo (12,29-31).

En la parábola, usó Jesús el colectivo "viña", ahora usa el individual "vid"; pasa así de la situación del pueblo (la viña), a la situación de cada uno (la vid), dando a entender con esto que, en medio de la corrupción general, es posible mantener la fidelidad personal a Dios, como quedó patente en el caso ejemplar de la viuda pobre (12,41-44 Lect.). Este amor a Dios, que se traduce en amor al prójimo, es el que de modo figurado se expresa con la frase "el producto de la vid". Jesús que en su vida histórica ha bebido de ese "producto", es decir, ha experimentado ese amor en su propia existencia y en la de otras personas, no volverá a beberlo en ella, porque su vida está a punto de concluir.

Pero la "abstinencia" de Jesús no será definitiva, llegará el momento en que vuelva a beber del *producto de la vid*, aunque esta vez *nuevo*. Ese momento será *el día aquel*, expresión que ha aparecido en el episodio del ayuno (2,18-22)[1107] y que se utiliza con mucha frecuencia en los profetas para indicar una intervención divina en la historia[1108]. Será el día en que el novio /esposo les sea arrebatado a sus amigos, es decir, en el que los discípulos manifiesten su pesar y su tristeza (ayunen) por la muerte violenta de Jesús (el novio/esposo arrebatado). Pero, al mismo tiempo, será también el día en el que se proclame la realeza de Jesús (15,24: "El Rey de los judíos"), el día de su gloria (10,37), cuando, en el momento de su muerte, ofrezca a todos su Espíritu (15,37: "exhaló su aliento"), al que se ha hecho alusión a propósito de la copa[1109].

Existirá entonces un vino *nuevo* (cf. 2,22: gr. *oinon neon*), un amor de una calidad hasta ese momento desconocida. El vino antiguo era el amor expresado por el doble mandamiento (12,29); el vino nuevo y diferente (gr. *kainos*) será el amor mos-

[1107] La expresión aparece también en 4,35, indicando que la misión en país pagano que seguirá a la travesía tendrá lugar después de la muerte de Jesús, cf. Lect.

[1108] Cf. Mateos-Camacho, *Marcos* I 239.

[1109] La coincidencia entre el día en que el novio/esposo les sea arrebatado a sus amigos y el día en que Jesús va a beber el vino nuevo, pone de relieve, por un lado, la realidad de su muerte y, por otro, de la su exaltación.

trado por Jesús en el don total e incondicional de sí mismo y que, como respuesta a su entrega, deben mostrar también sus seguidores[1110]. Éste ha de ser el fruto de la eucaristía[1111].

Al ser el vino símbolo del amor, el vino *nuevo* que Jesús va a beber *en el reino de Dios* es el que le ofrece su comunidad en respuesta a su amor[1112]. El amor es recíproco, él da su vino-amor a los suyos en la eucaristía y beberá el vino-amor que éstos le ofrecen como respuesta al que han recibido de Jesús.

En la parábola de la viña había anunciado Jesús que ésta, símbolo del reino de Dios, cuya primicia tendría que haber sido Israel, sería dada a otros. Ahora es la comunidad cristiana la primicia de ese reino; en ella beberá Jesús, tras su muerte, el vino nuevo, el amor que, en respuesta al suyo, le ofrecerán sus seguidores y que irá transformando el mundo.

La proclama de Jesús en Galilea al comienzo de su labor: "Esta cerca el reinado de Dios" (1,15), se ha hecho realidad. El reino/reinado de Dios, presente en la vida y la obra de Jesús, lo estará también en la de sus seguidores. Desde ellos se irá desplegando en la historia la soberanía de Dios (su reinado), es decir, su fuerza de vida y amor[1113].

Afirma así Jesús el éxito de su misión[1114], anunciando claramente a los suyos la continuidad de su vida más allá de la

[1110] Este amor lo ha expresado el mandamiento de Jesús a los suyos de "mantenerse despiertos" (13,35.37), es decir, de no ceder en su vida de entrega y servicio a los demás. Su figura ha sido la mujer que en Betania unge a Jesús con el perfume (14,3-9).

[1111] Lamarche 320: Sería insuficiente presentar la eucaristía como el memorial que hace presente el acontecimiento salvífico de la cruz; es fundamentalmente la anticipación del banquete escatológico, fundado sobre la cruz y la resurrección de Cristo.

[1112] Taylor 661: Para el ideal de banquete mesiánico en el reino de Dios, cf. Is 25,6. Strack-B. I 992; IV 1154-1165. Lagrange 380: El reinado de Dios, incluso después de la muerte, había sido comparado por los rabinos con un banquete; cf. Gnilka II 289.

[1113] La entrada de los paganos en la comunidad cristiana constituirá el primer paso de ese despliegue. Por eso el evangelista puede constatar que las palabras de Jesús: "Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto que el reinado de Dios ha llegado ya con fuerza" (9,1), que se referían a la incorporación de los paganos a la comunidad (cf. Lect.), son también en su tiempo una realidad.

[1114] Limbeck 201: La nueva alianza será cumplida. Jesús no sólo muestra su amor a los suyos, sino también su infalible confianza en la instauración del reino de Dios. Gundry 834: El traicionado va a celebrar su victoria en el reino venidero. Abstinencia que acaba en celebración. Ernst II 669: Las palabras de Jesús tienen un sonido triunfante. Meier, *Un judío marginal* II/1 374: La profecía de Jesús expresa su firme confianza en que su causa, por ser de Dios, acabará triunfando, como también triunfará él mismo, pese a su fracaso personal y su muerte.

muerte[1115]: en el reino de Dios volverá a beber, pero nuevo, el producto de la vid. La muerte que va a sufrir, simbolizada por la copa que contiene su sangre, no será un fracaso; al contrario, mediante ella, se derramará el Espíritu, que creará la nueva humanidad. Jesús manifiesta su absoluta seguridad en la eficacia de su entrega; ella permitirá que haya en el mundo una calidad de amor que nunca antes había existido.

Canto y salida

26 *Y, después de cantar un himno, salieron para el Monte de los Olivos.*

Terminada la Cena, Jesús y los Doce cantan una alabanza a Dios[1116]. En la cena pascual, a la acción de gracias después de la comida seguía inmediatamente la recitación en forma antifonal del grupo de salmos llamado "pequeño *hallel*" (Sal 114 ó 115-118)[1117]. Nada indica que Mc, que en relato de la Cena ha evitado toda referencia a los elementos característicos de la celebración judía de la Pascua, quiera ahora referirse a esa recitación con el empleo del participio plural aoristo (*hymnêsantes*) del verbo griego *hymneô*[1118], máxime cuando este verbo rara vez se usaba para designar el canto del "pequeño *hallel*"[1119]. Se trata, por tanto, no de un canto establecido litúrgicamente, sino de una alabanza espontánea a Dios[1120].

[1115] Pesch II 534: Jesús mira con certeza a una salvación que va más allá de la muerte.

[1116] Varios autores unen el v. 26 a la perícopa siguiente. Así Lagrange 382; Taylor 662s; Schweizer, *Marco* 323ss; Pesch II 536; Gundry 844; Harrington 60; van Iersel, *Marco* 389; Lamarche 326; Lentzen-Deis 421; Brown, *La muerte del Mesías* I 167.

[1117] Los rabinos discutían acerca de la amplitud del *Hallel*, cf. Strack-B IV/1 72; Jeremias *La Última Cena* 57 nota 100; Gnilka II 289 nota 145; Gundry 846; Légasse II 873 nota 40.

[1118] Brown, *La muerte del Mesías*, I 173: La forma *himnêsantes* no permite saber con seguridad si se trata de un himno o de más.

[1119] Jeremias, *La Última Cena* 57: En la literatura rabínica, a la segunda parte del *Hallel* pascual sólo ocasionalmente se la llama "himno"; cf. Strack-B IV 76. Gnilka II 289: El término "himno" para el *hallel* está sólo débilmente atestiguado, pero no hay que esperar que Mc use el término técnico. Brown, *La muerte del Mesías* I 173: *hymnein* no es el verbo que normalmente se habría empleado para la acción de cantar esos salmos.

[1120] Brown, *La muerte del Mesías* I 173s: La identificación con la segunda parte del Hallel crea tal cúmulo de incertidumbres que, en vez de identificar el *hymnein* de Mc/Mt con la himnología pascual, habría que adoptar la posición, más sencilla y segura, de que *hymnein* indica un contexto de oración al final de la cena. Aunque, como señala Taylor

El canto de alabanza expresa los sentimientos de Jesús y sus seguidores al término de la Cena. Colocado después de la solemne declaración que Jesús acaba de hacer (v. 25), es un canto de alabanza a Dios por ser él quien garantiza el éxito de la obra de Jesús. El resultado final de la misma, el establecimiento del reinado de Dios y, con él, la creación de una nueva humanidad, predomina sobre los sufrimientos que implican la pasión y la muerte. Jesús los acepta y va a afrontarlos consciente del fruto que van a producir.

Contra la prescripción de Éx 12,22, que prohibía abandonar la casa en la noche de Pascua antes de la mañana[1121], Jesús y los Doce salen en dirección al Monte de los Olivos[1122].

Es la tercera y última vez que se menciona este monte. En 11,1 apareció como una meta que Jesús había de alcanzar tras su paso por Jerusalén, donde sería condenado y ejecutado. En 13,3, escena situada después de la muerte y resurrección, representaba el lugar de Jesús Exaltado, desde el cual se encontraba enfrentado con el templo. En nuestro pasaje, significa el destino de los que han participado en la Cena. El punto de partida es «el local en alto, grande», situado «en la ciudad» (14,13.16); allí se ha celebrado la eucaristía (14,15), que simbolizaba anticipadamente la muerte voluntaria de Jesús y donde el beber de la copa era señal del compromiso de los discípulos a entregarse como él. En perfecta congruencia con los dos pasajes anteriores, la

663, está muy difundida la opinión de que Mc se refiere aquí a la segunda parte del *Hallel*. Así, Jeremias, *La Última Cena* 56s; Pesch II 559; Gnilka 289; van Iersel, *Marco* 389; Lentzen-Deis 422; Trocmé 343. Légasse II 872: La celebración de la Pascua, un poco olvidada desde el v. 16, no constituye el centro de interés de esta sección, pero se la recuerda en el canto del "pequeño Hallel". Lamarche 326: Si la Cena es una comida pascual, se trataría de la segunda parte del Hallel; si no, de la recitación de algunos himnos, evocando al mismo tiempo el rito pascual del Hallel y reflejando la costumbre de las comunidades primitivas que cataban himnos en sus asambleas, especialmente en las celebraciones eucarísticas.

[1121] Gnilka II 289: La prescripción de Éx 12,22 de no abandonar la casa la noche de Pascua, no estuvo vigente en el tiempo posterior. Asimismo, según la exégesis que se hacía en la época de Dt 16,7, era obligatorio pasar la noche pascual en Jerusalén, pero, dada la gran cantidad de peregrinos en tiempo de Jesús, se había establecido que era lícito pasar la noche pascual dentro de un amplio perímetro de la ciudad, que llegaba hasta Betfagé; cf. Strack-B I 839s.992; II 833s; Jeremias, *La Última Cena* 43.57; *idem*, *Jerusalén en tiempos de Jesús* 119s; Gnilka II 289s; Ernst II 670; Légasse 873 nota 42.

[1122] Sobre el fragmento de El-Fayyoum, que omite el canto del himno y la mención del Monte de los Olivos, cf. Gundry 852.

meta final, el estado glorioso que sigue a la entrega de la vida por el bien de la humanidad está simbolizado por el Monte de los Olivos (13,3)[1123].

Este significado del Monte de los Olivos explica que, al pasar Mc de la secuencia teológica a la narrativa (14,27ss), no lo mencione: Jesús y los discípulos llegarán simplemente a una finca llamada Getsemaní (14,32).

[1123] En cambio, para Gnilka II 289 no existe ninguna razón para atribuir aquí significación teológica alguna al Monte de los Olivos. Para Brown, *La muerte del Mesías* I 176s, que sigue a T. E. Glasson [«Davidic Links with the Betrayal of Jesus», *ExpTim* 85 (1973-74) 118-119] y a L. P. Trudinger [«Davidic Links with the Betrayal of Jesús: Some Further Observations», *ExpTim* 86 (1974-75) 278-279], la ida de Jesús al Monte de los Olivos alude a 2 Sm 15,30, cuando David, ante la rebelión de Absalón, que es ayudado por Ajitófel, consejero de confianza de David, que había abandonado a su rey, se dirige al Monte de los Olivos y allí llora y ora al Señor. Este relato resuena en la escena sinóptica de un Jesús que va al Monte de los Olivos, que está angustiado, que ora a Dios, que ha sido traicionado por alguien de su confianza (uno de los Doce).

SECUENCIA NARRATIVA
LA PASIÓN, MUERTE Y SEPULTURA
(14,27-15,47)

La segunda secuencia, en forma narrativa, se compone de un tríptico inicial (14,27-31; 14,32-42; 14,43-52) y tres secciones: el juicio ante el Consejo judío (14,53-72), el juicio ante Pilato (15,1-21), la crucifixión, muerte y sepultura (15,22-47).

TRÍPTICO INICIAL
GETSEMANÍ
(14,27-31.32-42.43-52)

El tríptico inicial está enmarcado por el anuncio de la deserción de los discípulos (14,27) y su cumplimiento (14,50). Comprende el aviso de Jesús a los discípulos (14,27-31), la oración de Jesús en Getsemaní (14,32-42) y el prendimiento (14,43-50). Termina con un breve colofón teológico (14,51-52). La reaparición de nombres propios de los discípulos a partir de este momento y la llegada a Getsemaní en lugar de al Monte de los Olivos (cf. 14,26) indican el paso de la secuencia teológica a la narrativa.

I. Mc 14,27-31: *Jesús predice la deserción de los discípulos y las negaciones de Pedro*

(Mt 26,31-38; Lc 22,31-34; Jn 18,36-38)

[27]Les dijo Jesús:

–Todos vais a fallar, como está escrito: «*Heriré al pastor y las ovejas se dispersarán*»[28]. Pero, cuando resucite, iré por delante de vosotros a Galilea.

[29]Pero Pedro le declaró:

–Aunque todos fallen, yo no.

[30]Le dijo Jesús:

–Te aseguro que tú, hoy, esta misma noche, antes de que el gallo cante dos veces, renegarás de mí tres.

[31]Pero él insistía con vehemencia:

–Aunque tuviese que morir contigo, jamás renegaré de ti.

Y todos decían lo mismo.

NOTAS FILOLÓGICAS

27 *Les dijo Jesús*, gr. ***kai legei autois ho Iêsous***; ***legei***, presente histórico; sujeto pospuesto a predicado, Reiser 79.

Todos vais a fallar, gr. ***hoti pantes skandalisthêsesthe***; ***hoti*** recitativo, ante estilo directo; *skandalizô*, cf. 4,17; 6,3; 9,42.43.45.47; 14,27.29; para el significado de este verbo, cf. Mateos, «***Skandalizo*** y ***skandalon***» 77.

como está escrito, gr. ***hoti gegraptai***; segundo ***hoti***, como en v. 21, "pues", Bauer *s.v.* 3,b (denn); Haubeck-von Siebenthal I 324. Lagrange 383: no se trata de una verdadera causalidad, sino de un sentido comparativo atípico (***como***); es una relectura de los antiguos textos, que se ven cumplidos en los acontecimientos presentes; se descubre una identidad en los contenidos; Pesch II 560: ***hoti*** (hebr. ***kî)*** valor de motivación: "infatti". ***gegraptai***, pf. pasivo, término técnico para introducir citas del AT, Haubeck-von Siebenthal I 324.

Heriré, gr. ***pataxô***; ***patassô*** (sólo aquí en Mc), "golpear", "herir".

al pastor, gr. ***ton poimena***; ***poimên***, cf. 6,34

las ovejas, gr. *ta probata*; *probaton*, cf. 6,34
se dispersarán, gr. *diaskorpithêsontai*; *diaskorpizô* (sólo aquí en Mc), "dispersar", "dilapidar", "derrochar".

28 *cuando resucite*, gr. *meta to egerthênai me*; *meta to* con inifinitivo, temporal, Blass § 402_4, cf. 1,14; Moulton-Turner III 143; pronombre en acusativo (*me*) con infinitivo sustantivado (*to egerthênai*), Robertson 765.1070.1071; Moulton-Turner III 146s.148; Blass § 406,2; no hay que insistir en la diferencia entre *egerthê* y *anestê*, como si el primero siempre y necesariamente connotase la acción del Padre; puede significar "levantarse" (así la *Vulgata*), Zerwick § 231, Moulton-Turner III 57; cf. 2,9.11.12; 4,27; 13,8.22. Es la primera vez que se aplica *egeirô* a la resurrección de Jesús (cf. 16,6).
iré por delante de vosotros, gr. *proaxô hymas*; *proaxô*, "ir por delante", Moulton I 149; Lagrange 384: *proagô* no significa aquí "ponerse en cabeza" (10,32; 11,9), sino "preceder" (cf. 6,45; 16,7), cf. Taylor 664; Gundry 845. El fragmento de El-Fayyoum omite el v. 28,

29 *le declaró*, gr. *ephê autô*; para el uso de *ephê*, cf. 9,12.38; 10.20.29; 12,24, cf. Pesch II 563.
Aunque todos fallen, gr. *ei kai pantes skandalisthêsontai*; *ei* con indicativo (aquí futuro), condición real, Blass § 372_4; casi causal, Moulton-Turner III 115; con *kai ei*, "incluso si", la suposición es considerada improbable; con *ei kai*, concesivo, la prótasis es tratada como cosa indiferente, Robertson 1026. Taylor 664: *ei kai* introduce una suposición realizada o que probablemente se realizará (*kai ei*, suposición improbable).
yo no, gr. *all' ouk egô*; *alla* indicando excepción, *DGENT* 2, col 332; Blass § 448_6; no hace falta traducirlo, después de la concesiva "aunque"; en la apódosis, elipsis del verbo, Blass § 479,1; Robertson 1203. *egô* enfático, Moulton-Turner III 37.

30 *Le dijo*, gr. *legei autô*; *legei*, pres. histórico, lit. "le dice".
Te aseguro, gr. *amên legô soi*, única vez que se usa la fórmula para dirigirse a una sola persona, siempre *hymin*, cf. Pesch II 564
tú, gr. *sy*, opuesto a *egô* (v. 29), omitido por ℵ C D y otros, pero críticamente seguro, Lagrange 384s; anticipación enfática del pronombre, Pesch II 564.
hoy, gr *sêmeron*, sólo aquí en Mc.
esta misma noche, gr. *tautê tê nykti*, dat. temporal, Haubeck-von Siebenthal 326; asindeton de los datos temporales. Lagrange 384: "hoy, esta misma noche", pleonasmo expresivo.
antes que el gallo cante dos veces, gr. *prin ê dis alektora phônêsai*; infinitivo con *prin ê*, Blass § $395_{1.3}$; Robertson 1091; *alektôr*, antiguo término poético, reemplazado en ático por *alektryôn*, pero reaparecido en la koiné, Lagrange 385; cf. 14,68,72*bis*; *phôneô*, cf. 1,26; 9,35; 10,49*ter*; 14,68.72*bis*; 15,35. *ê dis*, omit por ℵ C D y otros, pero críticamente seguro, Lagrange 385.
renegarás de mí tres, gr. *tris me aparnêsê*; *me* adelantado al verbo; *aparneomai*, cf. 8,34. Gundry 845: "Tres veces", al final de la frase, crea un suspense.

31 *con vehemencia*, gr. *ekperissôs*; (sólo aquí en el NT, no en clás. ni en LXX, Taylor 665), "vehementemente", "sobremanera".

Aunque tuviese que morir contigo, gr. *ean deê me synapothanein soi*; *deê* no implica un suceso dictado por la voluntad y el plan de Dios; *synapothanein*, sólo aquí en Mc.

jamás renegaré de ti, gr. *ou mê se aparnêsomai*; para el uso de *ou mê*, cf. Zerwick § 444; *aparnêsomai*, futuro medio, Robertson 819, y con *ou mê*, volitivo, Robertson 875; la tradición textual vacila entre el futuro y el subjuntivo por el parecido entre las dos formas (*aparnêsomai – aparnêsômai*), Blass § 365,2; Moulton I 190.191;

lo mismo, gr. *ôsautôs*, cf. 12,21.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Ante la gravedad de la situación, Jesús predice a los discípulos que van a abandonarlo, pero espera que la defección sea pasajera y les da cita para después de su resurrección. Los discípulos, acaudillados por Pedro, se niegan a admitir la predicción de Jesús. Aparece claramente que en la secuencia teológica, especialmente en la escena de la eucaristía, no se anticipaba la conducta real de los Doce; se exponía la situación ideal, el modo como los discípulos, respondiendo a Jesús, habrían debido comportarse.

Pueden distinguirse estos momentos:

14,27-28: Jesús predice la deserción de los discípulos y su resurrección, y les da cita en Galilea.

14,29-30: Reacción de Pedro y réplica de Jesús.

14,31: Pedro insiste; todos se asocian a él.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Presentes históricos: *les dijo* (v. 27), lit. "les dice"; *le dijo* (v. 30), lit. "le dice".
2. Mc cambia el tenor del texto profético citado de Zac 13,7 (v. 27).
3. Galilea (v. 28), región donde empezó Jesús su predicación (1,14) y donde llamó a los primeros seguidores (1,16-21a).
4. Como en 8,32, Pedro contradice a Jesús (v. 29).
5. Por cantar en la oscuridad, el gallo (v. 30) era considerado animal diabólico.

LECTURA

Jesús predice la deserción de los discípulos y su resurrección, y les da cita en Galilea

27 *Les dijo Jesús: «Todos vais a fallar, como está escrito:* "Heriré al pastor y las ovejas se dispersarán"».

No se menciona el camino ni hay verbo alguno de movimiento. El Éxodo iniciado al término de la Cena (14,26: "salieron para el Monte de los Olivos") queda para el futuro. Sólo en el episodio siguiente (14,32) se indicará el nuevo punto de llegada (Getsemaní)[1124]. Comienza así la secuencia narrativa, interpretada anticipadamente en las perícopas anteriores por medio de símbolos, que explicaban el sentido de lo que va a suceder.

Jesús, que conoce los ideales mesiánicos de sus discípulos, sabe que no van a resistir la prueba de su entrega y se lo avisa. Se dirige a todos ellos y a todos les predice la misma deserción (*Todos vais a fallar*)[1125]. Aparece la contradicción con lo descrito en la Cena: allí todos bebieron de la copa, aceptando y compartiendo la entrega de Jesús hasta el final (14,23); ahora, en cambio, según la predicción de Jesús, *todos* van a sucumbir[1126]. De hecho, la segunda parte de la Cena expresaba una escena ideal; aquella aceptación de un compromiso como el de Jesús ("bebieron de ella [la copa] todos") tendrá realidad solamente después de la muerte de éste.

Jesús les predice que van a fallar todos en la circunstancia que se avecina. El verbo "fallar/escandalizarse" ha sido usado por primera vez en Mc en la explicación de la parábola del sembrador (4,17); allí el fallo se debía a la acogida superficial del mensaje de Jesús ("no echa raíces en ellos"), que se manifiesta en la reacción negativa ante la dificultad o la persecución. Los discípulos han recibido el mensaje, pero no lo han hecho suyo. Por eso, Jesús no ve en ellos la madurez necesaria para afrontar una coyuntura tan difícil. Lo mismo que en la Cena tomó la

[1124] El paso a esta perícopa es abrupto. Es el último salto de lo ideal a lo realista, sin transición alguna. Ya antes ha mezclado Mc los dos elementos o los ha dispuesto uno tras otro; así, en 14,3.9, se mezcla la acción de la mujer (ideal) con la actitud de ciertos presentes (realista); en 14,12-16, la propuesta de los discípulos (realista) con la preparación de la Pascua en el local en alto (ideal); sin transición pasa Mc de esta última escena al anuncio de la traición (14,17-21) (realista) y, a continuación, inserta la escena de la eucaristía (ideal).

[1125] El texto enumera tres predicciones, la primera y la segunda, de futuro próximo (*Heriré al pastor y las ovejas se dispersarán*); la tercera, de futuro más lejano (*iré... a Galilea*); cf. Pesch II 557s.

[1126] Gundry 844: Contraste entre "todos bebieron" de la copa y "todos vais a fallar". Gnilka II 296: Los discípulos no van a superar la prueba de su fe que será la pasión de Jesús.

iniciativa para anunciar la traición de uno (14,18), aquí la toma para anunciar la defección de todos[1127].

La falta de madurez de los discípulos se debe a que no han desechado las ambiciones, personales y nacionales, anexas a los ideales del judaísmo. Esto se hizo patente en su discusión, durante el camino a través de Galilea, de quién de ellos "era el más grande" (9,34), y en su indignación con los hermanos Zebedeos que pretendían los primeros puestos en el reino del Mesías (10,41). A pesar de los reiterados anuncios de Jesús sobre el destino que le aguarda (8,31; 9,31; 10,33-34), nunca han querido enfrentarse con la posibilidad de su muerte (9,9-10.32; 10,32).

Jesús ilustra su predicción con un texto de Zacarías[1128]: "Hiere al pastor, que se dispersen las ovejas" (13,7c), pero modificándolo respecto del profeta: "*Heriré al pastor y las ovejas se dispersarán*"[1129].

"Herir al pastor" es frase que, en Zacarías, se refiere a la suerte que le espera al guía del pueblo; aquí alude a la muerte de Jesús[1130]. Pero en el texto del profeta es la espada la que hiere al pastor ("¡Álzate, espada,...! Hiere al pastor..."), mientras que Mc, al usar la primera persona (*heriré*) y omitir la mención de la espada[1131], no identifica claramente al sujeto de la acción. Podría pensarse que se la atribuye a Dios[1132], en cuyo caso seguiría el

[1127] Cf. Légasse II 876.

[1128] Que constituye la única cita explícita y formal de la Escritura en todo el relato marcano de la Pasión, cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 178.

[1129] Brown, *La muerte del Mesías* I 180: El texto citado por Mc/Mt no corresponde al TM ni a la lectura de las diversas versiones de los LXX: "¡Álzate, espada, contra mi pastor (en LXX: "mis pastores") y contra el hombre que está junto a mí! –dice el Señor de los Ejércitos-. Hiere al pastor, y se dispersarán las ovejas (en LXX: "y saca las ovejas"): volveré mi mano contra los pequeños" En el TM y en los LXX el verbo "herir" está en imperativo y no, como en Mc, en futuro, cf. Taylor 663; Pesch II 560.

[1130] Lamarche 326s se pregunta por qué Mc prefiere citar Zacarías a Isaías y propone esta hipótesis: los textos del Servidor sufriente, tal como eran comprendidos en aquella época, podían orientar hacia una idea de expiación; este punto de vista no es retenido por Mc, que prefiere subrayar la revelación contenida en la cruz.

[1131] Cf. Lagrange 383.

[1132] Así, Pesch II 561: Dios hiere al pastor, pero no se pone el acento en ello. En cambio, la dispersión de las ovejas no puede entenderse como acto divino, puesto que está interpretando la conducta de los discípulos; Gnilka II 296: Por el texto profético, Jesús conoce las disposiciones de Dios y se somete a ella (?), pero no se elimina la culpa de los discípulos; Ernst II 679: La defección de los discípulos y la muerte de Jesús se ajustan al designio de Dios; Lamarche 327: Según el texto hebreo de Zac, hiere la espada; en Mc,

modo de hablar del AT, que muchas veces responsabiliza a Dios de lo que es efecto de la lógica de la historia. Pero Mc opta por la ambigüedad para dar a entender que Dios no es ajeno a los acontecimientos que se avecinan, aunque la responsabilidad de los mismos recaiga sobre los enemigos de Jesús (cf. 14,1-2.10-11)[1133]; la actuación de éstos no responde a una orden divina.

En el texto de Mc, las ovejas son los discípulos y el pastor es Jesús, el Mesías (cf. 6,34; Ez 34,23). Lo que va a suceder con Jesús repercutirá en ellos (*se dispersarán*)[1134]. La dispersión que aleja a los discípulos y los disgrega refleja su rechazo del destino de Jesús[1135]. No ven en su muerte la expresión suprema del amor, sino el fracaso.

Como en otras ocasiones, el empleo del presente histórico en la predicción de Jesús (*les dijo*, lit. "les dice") hace ver que, todavía en tiempo de Marcos, los discípulos siguen mentalmente separados de Jesús y aferrados a los ideales del judaísmo.

28 *«Pero, cuando resucite, iré por delante de vosotros a Galilea».*

Jesús no reprocha a los discípulos su falta de adhesión; su fallo es inevitable, dados los ideales que profesan. Pero espera que la crisis sea pasajera. Por eso los cita para un encuentro en Galilea después de su resurrección[1136].

la acción se atribuye directamente a Dios; van Iersel, *Marco* 391: La primera persona del singular en la citación de la Escritura se refiere a Dios; Légasse II 877: Herido por Dios: los hombres no son más que los instrumentos; Lentzen-Deis 423: La huida de los discípulos corresponde al plan de Dios; Trocmé 343: Se atribuye a la acción directa de Dios lo que era una orden dada por él a su espada. En cambio, Gundry 845: La falta de identificación del que hiere exime a Dios de todo reproche.

[1133] De hecho, Dios quiere que Jesús demuestre hasta el final su amor a la humanidad, y acepta las consecuencias de ese compromiso, pero no es él el responsable de su muerte. Serán los hombres los que libremente se opongan a Jesús y a su proyecto de vida y salvación, y los que acaben inflingiéndole la muerte. Lamarche 327: ¿Quiere Dios verdaderamente la muerte de su Hijo, o la permite? Hoy nos inclinamos a distinguir mejor lo que procede de la perversidad de los hombres y lo que es aceptado por Dios (sin que lo quiera positivamente). El Padre no ha querido ni decretado la muerte de Jesús.

[1134] Gundry 844: La pasión y su efecto sobre los discípulos concuerda con la Escritura.

[1135] Brown, *La muerte del Mesías* I 179: Mc y Mt, al definir el escándalo como dispersión, es decir, como huida desorganizada al ser arrestado Jesús, lo consideran como equivalente a negar a Jesús.

[1136] Lagrange 384: La certeza de la resurrección sigue, como de ordinario, a la predicción sombría (cf. 8,31; 9,31; 10,34). *egerthênai*, en vez de *anastênai*, para la resurrección

Jesús afirma abiertamente que su muerte no es un final, sino un principio; tras ella, él seguirá vivo y activo. De hecho, como lo había anunciado repetidamente, (8,31; 9,31; 10,34: "a los tres días resucitará"), la muerte no interrumpirá su propia vida.

Cuando se haga patente su victoria sobre la muerte (*cuando resucite*), tomará de nuevo la iniciativa y volverá a asumir su papel de guía[1137]. Como en la llamada a los primeros discípulos (1,17: "Venios detrás de mí"), él irá marcando el camino a seguir (*iré por delante de vosotros*)[1138].

Esto supone que los discípulos tendrán que recorrer de nuevo el camino que no han entendido. Para ello, contarán con la presencia de Jesús vivo, que es el punto de referencia. Los invita a un nuevo seguimiento libre, volviendo espontáneamente de su dispersión a su punto de origen, Galilea[1139].

Según eso, los discípulos habrán de abandonar Jerusalén, centro de la institución judía, y, con ella, el nacionalismo y la expectación mesiánica del judaísmo. Es la condición para encontrarse con Jesús. Galilea es una región limítrofe con el mundo pagano (4,35; 5,1; 7,24.31; 8,22a). Donde Jesús empezó su labor con el pueblo judío (1,14), han de empezarla ellos con los otros pueblos; han de emprender la misión universal, poniéndose al servicio de toda la humanidad[1140].

(6,14.16; cf. 12,26); se sale de la muerte como de un sueño. Algunos autores consideran *egerthênai* una pasiva divina, así: Pesch II 362: Dios, que lo ha herido, lo resucitará; Gundry 848: Si va a ser herido por otro, será también levantado por otro. No tienen en cuenta que la atribución de la acción a Dios es un rasgo de estilo tomado del AT.

[1137] Cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 182. Pikaza, *Marcos* 197: "Quien no pueda unir las dos afirmaciones (abandono y promesa, escándalo y misión futura) no comprende la riqueza y novedad del mensaje de Jesús, ni entiende el sentido de los Doce que terminan como grupo especial, pues no han cumplido aquello que Jesús les había confiado, pero pueden transformarse tras la pascua en miembros de un nuevo tipo de discipulado".

[1138] Gundry 848s: *proagô*, no como el pastor conduce el rebaño, rompe con la metáfora del pastor.

[1139] Gnilka II 297: La ida a Galilea no es para esperar la parusía (contra Lohmeyer 312, citado por Taylor 664, y otros autores, cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 184 nota 30). Después de la Pascua, el seguimiento será de nuevo posible, para continuar la obra de Jesús y predicarlo. Galilea, la tierra del comienzo, será la del nuevo comienzo; cf. Ernst II 679. Lamarche 328: Galilea, la antecámara del universalismo. Légasse II 878: Deben ir a Galilea para verlo, como dice el ángel (?) del sepulcro (16,7).

[1140] Según Gundry 849, el destino Galilea no tiene peso teológico; la misión a todos los pueblos la anuncia Jesús en el Monte de los Olivos (13,10), no en Galilea. No tiene en cuenta Gundry que ese monte simboliza el estado glorioso de Jesús. En general, los autores no señalan el sentido de la ida a Galilea como ruptura con la institución judía.

El horizonte se amplía. La muerte de Jesús no va a ser la última palabra. Tampoco la huida y la dispersión de los discípulos deben poner término a su relación con él. Sólo la traición separa definitivamente de Jesús, porque significa pasarse al bando de los enemigos.

Reacción de Pedro y réplica de Jesús

29 *Pero Pedro le declaró: «Aunque todos fallen, yo no».*

Aunque Jesús ha predicho la defección de todos, Pedro, el obstinado, se destaca del grupo para constituirse en excepción (*Aunque todos fallen, yo no*)[1141]; él se conoce mejor de lo que lo conoce Jesús. Lo que Jesús dice, lo admite para los demás, pero él no es uno de tantos. A su presunción añade la pretensión de superioridad sobre los otros[1142].

Todos han sido igualados por Jesús, pero –piensa Pedro–, respecto a él, Jesús se ha equivocado. La pertinacia de Pedro no es de ahora; ya ha corregido a Jesús en otra ocasión (8,32; cf. 10.28). Con su declaración se singulariza y se hace protagonista[1143].

30 *Le dijo Jesús: «Te aseguro que tú, hoy, esta misma noche, antes que el gallo cante dos veces, renegarás de mí tres».*

[1141] Lagrange 384: Las palabras de Jesús no eran siquiera un reproche. Pero Pedro no puede soportar que se dude de su fidelidad. Taylor 664: Pedro fija su atención en el reproche de que todos fallarán; no se atreve a rechazarlo, pero afirma que hay un excepción. Pesch II 563: Pedro no se comporta esta vez como portavoz del grupo de discípulos, sino que toma distancias respecto a ellos; se excluye a sí mismo y se contrapone a todos; cf. Ernst II 680. Brown, *La muerte del Mesías* I 185: Pedro no niega que vaya a cumplirse la predicción de Jesús; simplemente se considera una excepción. Légasse II 878: Como si no hubiera oído las últimas palabras de Jesús, Pedro se rebela contra el anuncio del fallo general.

[1142] Gnilka II 297s: Pedro, en su respuesta, no se refiere a la promesa de Jesús, sino sólo al anuncio de la defección de todos. Aparece de nuevo como el portavoz de los Doce (?), pero, como es evidente, habla tan sólo por interés personal. Su intervención muestra que el grupo empieza a deshacerse. En lugar de confiar en la gracia, se apoya sólo en su propia fuerza. Lentzen-Deis 423: Pedro se considera superior a los demás y se siente capaz de poder seguir a Jesús hasta el final

[1143] Cf. 1,36, donde se hace líder de sus compañeros; 8,29, donde responde en nombre de todos; 10,28, donde toma la palabra en nombre de todos; 11,21, donde interpreta erróneamente la higuera seca. Pedro es el representante más destacado de la dureza de mente y la obstinación (*pôrosis*) de los discípulos (cf. 6,52, tras el primer reparto de los panes; 8,17, en la barca); eso refleja el apodo que le puso Jesús, "Pedro = Piedra" (3,16), el obstinado, el cabeza dura.

Como en v. 27, el texto usa de nuevo el presente histórico (*le dijo*, lit. "le dice"), indicando que, en la época del evangelista, Pedro sigue en la misma actitud.

Jesús no se altera por lo que dice Pedro[1144], pero usa para dirigirse a él la fórmula solemne de aseveración (*Te aseguro*), que en todos los demás casos ha usado para un grupo ("Os aseguro")[1145]. El dicho de Jesús pone de relieve el pronombre *tú* (frente al "yo" pronunciado por Pedro), separándolo del verbo (*renegarás*) por una serie de incisos. Acumula las precisiones (*hoy, esta misma noche, antes que el gallo cante dos veces*), para que no quede duda sobre la certeza de su predicción[1146].

Jesús quiere hacer ver a Pedro la magnitud de su presunción: no sólo no es superior a los demás, sino que su defección, que tendrá lugar dentro de pocas horas, será más grave; los otros abandonarán a Jesús, pero Pedro, además, renegará de él. Quien no «reniega de sí mismo», es decir, de las ambiciones e ideales que producen injusticia (8,34, primera condición del seguimiento), acaba renegando de Jesús. El que se había creído mejor discípulo que los demás, va a mostrar ser el peor de todos[1147].

Lo que Jesús anuncia a Pedro va a suceder dentro de nada. Esta misma noche, cuando cante el gallo por segunda vez[1148], Pedro habrá renegado tres veces de Jesús. Tres veces indica totalidad; la negación de Pedro será completa.

Por cantar en la oscuridad, los orientales consideraban el gallo una potencia maligna; tras las negaciones de Pedro, el canto del gallo será el grito de victoria de "las tinieblas"[1149].

[1144] Légasse II 878: Por el momento, él se opone a la audacia de Pedro por medio de un anuncio que la vuelve vana.

[1145] Cf. Pesch II 564.

[1146] Cf. Légasse II 878.

[1147] Pesch II 560: El fallo de Pedro será una apostasía. Gnilka II 298: Más grave que el de los otros. Trocmé 343s: No solamente tropezará como lo otros, sino que renegará de él; cf. van Iersel, *Marco* 391.

[1148] Lagrange 384: El canto del gallo tiene lugar hacia las tres y hacia las cinco de la madrugada. Légasse II 878s: El segundo canto del gallo, al clarear el día; cf. Taylor 665.

[1149] Se pensaba que, aunque los espíritus malignos y demonios eran normalmente invisibles, existían medios para descubrir su presencia e incluso verlos: "Quien desea ver sus huellas, coja ceniza cernida y espárzala alrededor de la cama. Por la mañana se verá allí algo como las huellas de un gallo" (*Ber.* VI a). En Jerusalén estaba prohibida la cría de gallos y gallinas, porque podían ser causa de impureza, cf. Strack-B. I 992s; Gnilka II 298 nota 188.

Pedro insiste; los demás se asocian a él

31 *Pero él insistía con vehemencia: «Aunque tuviese que morir contigo, jamás renegaré de ti». Y todos decían lo mismo.*

Las palabras de Jesús no hacen recapacitar a Pedro; la obstinación de éste llega a su máximo, hasta el punto de atreverse a desmentir de nuevo a Jesús (cf. 8,32)[1150]. Él es capaz de todo; en caso necesario, estaría dispuesto a morir al lado de Jesús en la lucha por instaurar el reino mesiánico, pero nunca renegará de él.

Lo que Pedro niega directamente es que vaya a renegar de Jesús y pone como hipótesis el caso extremo. Piensa que su fidelidad es tan radical, que nada podría hacerla vacilar, ni siquiera la prueba última. Sería capaz hasta de dar la vida para probar que él no es como los demás, para reforzar el "yo no". Se afirma contra Jesús y contra todos. Muestra su engreimiento; cree tener fuerzas para todo y que su adhesión es inquebrantable.

Los demás habían aceptado en silencio la predicción de Jesús (v. 27: "Todos vais a fallar"), pero ahora, como ha ocurrido ya en otras ocasiones (cf. 1,36s; 13,3), se dejan arrastrar por la bravata de Pedro a su misma postura[1151], desmintiendo todos a Jesús (*todos decían lo mismo*)[1152].

La firmeza aparente y pretenciosa de Pedro los ha conquistado; ven en su actitud un ideal de discípulo. Encandilados por él, se niegan a aceptar que ellos puedan fallar. La actitud de Pedro los saca de la situación en que los había dejado Jesús, la del escándalo. Repiten lo que dice Pedro; no tienen postura propia.

Cuando, camino de Cesarea de Filipo, Pedro se opuso a Jesús, éste le ordenó: "Ponte detrás de mí, Satanás" (8,32-33), diciéndole que ocupase el puesto propio del discípulo, detrás del maestro. Pedro, en cambio, se pone ahora por delante de Jesús y se lleva al grupo tras él. Ya no es Jesús el líder, sino Pedro; ya no siguen a Jesús, sino a Pedro. Éste asume un liderazgo que

[1150] Taylor 665: *ekperissôs*, "vehementemente", expresa una réplica apasionada y reiterada. Ernst II 681: Pedro afirma con energía su fidelidad.

[1151] Taylor 666: "La ruda afirmación de Pedro contagia a los demás discípulos".

[1152] Gundry 846: El "todos decían lo mismo" contrasta con el "todos vais a fallar" del principio.

lo hace rival de Jesús y contrarresta la acción de Jesús en el grupo.

Ante la negativa de todos a aceptar la predicción anterior ("todos vais a fallar"), Jesús no responde; el diálogo con ellos es inútil[1153].

[1153] Cf. Légasse II 880; van Iersel, *Marco* 392.

II. Mc 14,32-42: *En Getsemaní*
Angustia y oración de Jesús e inconsciencia de los discípulos
(Mt 26,26-46; Lc 22,39-46)

[32]Llegaron a un terreno llamado Getsemaní, y dijo a sus discípulos:
-Sentaos aquí hasta que termine de orar.

[33]Se llevó con él a Pedro, a Santiago y a Juan, dejó ver su enorme desconcierto y su angustia, [34]y les dijo:
-Me muero de tristeza. Quedaos aquí y manteneos despiertos.

[35]Adelantándose un poco, se dejó caer a tierra, y pedía que, si era posible, no le llegase aquella hora. [36]Decía:
-¡Abba! ¡Padre!, todo es posible para ti; aparta de mí este trago...; pero no se haga eso que yo quiero, sino eso que quieres tú.

[37]Se acercó, los encontró dormidos y dijo a Pedro:
-Simón, ¿estás durmiendo? ¿No has tenido fuerzas para mantenerte despierto ni una hora? [38]Manteneos despiertos y pedid no caer en la tentación: el espíritu es animoso, pero la carne es débil.

[39]Apartándose de nuevo, oró repitiendo las mismas palabras. [40]Se acercó a ellos y de nuevo los encontró dormidos, pues no conseguían tener los ojos abiertos; y no sabían qué decirle.

[41]Se acercó por tercera vez y les dijo:
-¿Así que durmiendo y descansando? ¡Basta ya, ha llegado la hora! Mirad, el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores. [42]¡Levantaos, vamos, que está cerca el que me entrega!

NOTAS FILOLÓGICAS

32 ***Llegaron***, gr. ***kai erkhontai***; primera de las 16 veces que aparece la conjunción ***kai*** en la perícopa, cf. Pesch II 570; ***erkhontai***, pres. histórico, lit. "llegan".

a un terreno, gr. *eis khôrion* (sólo aquí en Mc), "terreno", "campo", "finca".

llamado Getsemaní, gr. ***hou to onoma Gethsêmani***; *llamado*, lit. "cuyo nombre"; la 3ª sing. impf. ***ên*** falta siempre en esta case de fórmulas, Blass § 128,3; *Gethsêmani* (cod D: ***Gêsamanei***), sólo aquí en Mc, término derivado de *gat-shᵉmani[m]*, "almazara", cf. Bratcher-Nida 445; Haubeck-von Siebenthal I 327; Lagrange 386; Taylor 668; Pesch II 571; Gnilka II 303: hebreo, no arameo; su etimología no es segura.

dijo, gr. ***kai legei***, pres. histórico, lit. "dice".

hasta que termine de orar, gr. ***heôs proseuxomai*** (sobreentendido ***an***, Moulton I 169; Lagrange 386), aoristo efectivo, que indica el fin de la acción, Bratcher-Nida 445; Blass § 455,6 (contra Robertson 976); es la tercera vez que ora Jesús en este evangelio, cf. 1,35; 6,46.

33 *Se llevó*, gr. ***kai paralambanei***, pres. histórico, lit. "se lleva"

*a Pedro, a **Santiago y a Juan***, gr. ***ton Petron kai ton Iakôbon kai ton Iôannên***, cf. 5,37; 9,2; cod. D omite los artículos ante ***Iakôbon*** y ***Iôannên***.

*dejó ver **su enorme desconcierto y su angustia***, gr. ***kai êrxato ekthambeisthai kai adêmonein***; ***êrxato*** con verbos estáticos, cuyo incoativo suele expresarse con el aoristo simple, indica la manifestación externa del sentimiento, cf. Mateos, «Algunas notas (II)» 165s, cf. 10,41; 14,19; ***ekthambeomai***, perfectivo, denota extremo asombro/estupor y desconcierto por algo que sucede, cf. 9,15; 16,5.6; ***thambeomai***, 1,27; ***adêmoneô*** (sólo aquí en Mc), "estar angustiado/acongojado", "tener angustia" (clás. y papiros, cf. Taylor 668), causada por la incertidumbre y desorientación sobre lo que hay que hacer, cf. Bratcher-Nida 446; Lagrange 387 (citando a Swete): Platón, ***Fedro*** 251 D, une ***adêmonein*** con ***aporein***: ***adêmonei te tê atopiâ tou pathous kai aporousa lyttâ***, "está desconcertada por lo absurdo de la pasión y, al no tener salida, pierde el juicio". Cod D: ***akêdêmonein*** (no atestiguado en otros escritos, cf. Bauer, *s.v.*) en lugar de ***adêmonein***.

34 ***y les dijo***, gr. ***kai legei autois***, pres. histórico, lit. "les dice".

Me muero de tristeza, gr. ***perilypos estin hê psykhê mou heôs thanatou***, lit. "tristísima está mi alma hasta [la] muerte", alusión a Sal 42/41,6.12; 43/42,5; ***perilypos***. cf. 6,26; ***hê psykhê mou***, "mi alma", semitismo que indica el sujeto mismo, Maloney, ***Interference*** 119.121; cf. 3,4; 8,35*bis*.36.37; 10,45; 12,30 (LXX); ***heôs thanatou***, "que me hace morir", "que me lleva a la muerte", cf. Jon 4,9; ***thanatos*** sin artículo, Blass § 257,1; damos la traducción idiomática: ***me muero de tristeza***. Sobre las diversas interpretaciones de la expresión ***heôs thanatou***, vse. Brown, ***La muerte del Mesías*** I 211s.

Quedaos aquí, gr. *meinate hôde*, cf. 6,10; imperat. aor., con sentido continuativo, cf. Mateos, ***El Aspecto*** § 239.

y manteneos despiertos, gr. ***kai grêgoreite***, imper. pres. indicando acción que comienza y debe continuar, cf. Mateos, ***El Aspecto*** § 220; *grêgoreô*, "estar despierto / en vela", tres veces en cap. 13 (vv. 34.35.37) y tres veces en esta perícopa (vv. 34.37.38) (sólo en estos pasajes de Mc).

35 *Adelantándose*, gr. *kai proelthôn*; ***proserkhomai***, "avanzar, "adelantarse".

un poco, gr. *mikrón*, adverbial; casi siempre temporal, aquí local, Taylor 669; Légasse II 887

se dejó caer a tierra, gr. *epipten epi tês gês*; *epipten*, impf. de *piptô*, "caer"; el sentido durativo del impf. sugiere la idea de "dejarse caer"; cod. D: *epesen epi prosôpon epi tês gês*.

y pedía, gr. *kai prosêuxeto*; *proseukhomai*, oración de petición.

que si era posible, gr. *hina ei dunaton estin*; *hina* completivo en estilo indirecto, "que".

no le llegase aquella hora, gr. *parelthê ap' autou hê hôra*; *parerkhomai*, "pasar", "pasar de largo", "alejarse", cf. 6,48; 13,30.31*bis*; el sentido temporal permite la traducción "no llegar"; *apo* de alejamiento, Blass § 211_1; *hê hôra*, cf. 6,35*bis*; 11,11; 13,11.32.

36 *¡Abba! ¡Padre!*, gr. *abba ho patêr*; *abba* representa el arameo *'aba'*, cf. Bratcher-Nida; Black, *Approach* 283; cf. Rom 8,15; Gál 4,6; *ho patêr*, nominativo articulado usado como vocativo, Robertson 461.465; Maloney, *Interference* 159.162; probable influjo semítico, Zerwick § 34.

todo es posible para ti, gr. *panta dynata soi*, elipsis del verbo, Blass § 127_8, cf. 9,23; 10,27.

aparta de mí este trago, gr. *parenegke to potêrion touto ap' emou*; *parenegke*, aor. de *parapherô* (sólo aquí en Mc), "apartar", "alejar", "hacer que pase", clás., LXX y papiros, Taylor 670; *to potêrion touto*, lit. "esta copa", en sentido figurado, se dice de una prueba difícil; trad. idiomática "este trago" (cf. 10,38.39; 14,23); se corresponde con "la hora" (cf. vv. 35. 41), Bratcher-Nida 448.

no se haga eso que yo quiero, sino eso que quieres tú, gr. *ou ti egô thelô alla ti sy*; la negación *ou* (en vez de *mê*) indica que no debe suplirse *genethêtô* (*se haga*), Taylor 670; en la traducción, sin embargo, resulta indispensable; el uso de *tis* como relativo es helenístico, Moulton I 93; Moulton-Turner III 49; Blass § 298,4; Zerwick § 221; Taylor 670; para dar el matiz, se traduce por *eso*; *egô* y *sy*, pronombres enfáticos. Se suple también el verbo *quieres [tú]*; cod. D: *all' ou ho egô thelô, alla ho sy theleis*.

37 *Se acercó, los encontró dormidos y dijo*, gr. *kai erkhetai kai euriskei autous katheudontas kai legei*; press. históricos, lit. "se acerca", "los encuentra", "dice"; la misma combinación de los tres verbos, "acercarse/llegar", "encontrar" y "dormir", en 13,36 y 14,40.

¿No has tenido fuerzas, gr. *ouk iskhysas*; *iskhyô*, "tener fuerzas", "ser capaz", "poder", cf. 2,17; 5,4; 9,18.

para mantenerte despierto ni una hora?, gr. *mian hôran grêgorêsai*; *mian hôran*, "una sola hora", en negat., "ni una hora"; *grêgorêsai*, cf. v. 34.

38 «*Manteneos despiertos y pedid*, gr. *grêgoreite kai proseukhesthe hina*; *hina* puede referirse a los dos verbos e indicar finalidad, así Lagrange 390; si sólo dependiese de *proseukhesthe*, indicaría objeto, como en v. 35, así: Taylor 671 (cf. 13,37); Bratcher-Nida 450; Gnilka II 307; Gundry 872. Cod D omite *hina*.

no caer en la tentación, gr. *mê elthête eis peirasmon*; lit. "no entréis en", como en un lazo o trampa (Lamarche 336), "no caigáis en"; el paralelo con

v. 35 favorece la segunda propuesta; *peirasmon* (sólo aquí en Mc), "tentación", cf. *peirazô*: 1,13; 8,11; 10,2; 12,15.

animoso, gr. *prothymon* (sólo aquí en Mc), clás., LXX y papiros, Taylor 672, "animoso", "dispuesto", "ávido".

débil, gr. *asthenês* (sólo aquí en Mc), "débil", "sin fuerza", cf. 6,56 (*tous asthenountas*).

Correlación *men – de*, cf. 12,5; 14,21, Robertson 1153; da dignidad al dicho, Gundry 856.

39 *oró repitiendo las mismas palabras*, gr. *prosêuxato ton auton logon eipôn*: simultaneidad entre *prosêuxato* y *eipôn*, Zerwick § 261. Cod. D omite *ton auton logon eipôn*.

40 *Se acercó a ellos y de nuevo...*, gr. *kai palin elthôn*; en lugar de *palin elthrôn*, no pocos cods. leen *hypostrepsas*, aunque, en realidad, *palin* afecta a *heuren katheudontas*.

pues no conseguían tener los ojos abiertos, gr. *êsan gar autôn hoi ophthalmoi katabarynomenoi*; *êsan... katabarymenoi* (sólo aquí en el NT), lit. "estaban [sus ojos] pesados", es decir, no conseguían mantenerlos abiertos; *katabarynô* corresponde al clásico *katabareô*, Taylor 672; cf. *barynô*: Éx 8,15; 9,7.34, del endurecimiento del corazón; Is 33,15; 59,1, del oído; 1Sm 3,2, debilitación de la vista. Está en relación con la ceguera de la mente, Gnilka II 308; Légasse II 892; Lamarche 337. De hecho, la mención de los ojos alude a las dos curaciones de ciegos (= discípulos): 8,22b-26 y 10,46b-52. Paralelo entre la *pôrôsis* de la mente (8,17) y la ceguera (8,18). Significa incomprensión.

y no sabían qué decirle, gr. *kai ouk edeisan ti apokrithôsin autô*, cf. 9,6; *ti apokrithôsin autô*, subjunt. deliberativo, Zerwick § 348; no se trata de una verdadera respuesta puesto que no ha habido interpelación verbal; más bien de una reacción, pero la presencia del pronombre *autô* aconseja traducir "decirle"; se refiere a la recomendación anterior de Jesús (v. 38).

41 *por tercera vez*, gr. *to triton*, "por tercera vez", adverbial.

¿Así que durmiendo y descansando?, gr. *katheudete to loipon kai anapauesthe*; la frase es puntuada por Nestle-Aland como afirmativa, pudiendo interpretarse como una orden (irónica), como una simple constatación o expresando sorpresa ("¡Todavía...!"), pero el paralelo con v. 37 hace más probable el sentido interrogativo, cf. Pesch II 580; Légasse II 893 (aunque Lagrange 391, está en contra de este sentido). *[to] loipon* puede tener diversos sentidos: "por lo demás", "además", "en adelante", "pues", "finalmente", Taylor 672; también puede tener sentido consecutivo, "así pues", "así que", Zorell, *s.v.* 3 c.; Bauer, *s.v.* 3a; Moule *Idiom* 164; Haubeck-von Siebenthal 328; Gnilka II 308; o ser simple elemento de enlace (1Cor 1,16: 4,2; 2Cor 13,11; Flp 3,1; 4,8; 1Tes 4,1; 2Tes 4,1), cf. Légasse II 894; *to loipon*, articulado, Blass § 267,. *anapauô*, "descansar", cf 6,31. Sobre las diversas interpretaciones de la frase, vse. Brown, *La muerte del Mesías* I 270s.

¡Basta ya, gr. *apekhei*; el verbo *apekhô*, en uso transitivo, significa en lenguaje técnico de negocios "recibir una suma" y "dar/acusar recibo", Ro-

bertson 577, por lo que algunos autores, suponiendo que el sujeto es Judas, traducen "ha recibido su paga" (por la traición), cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 271s; de aquí propone Bauer *s.v.* 1, el sentido de "ya es bastante", impersonal, propuesto por la Vulgata (*sufficit*, "basta ya"); así el ps.-Anacreonte *Od.* XXVIII 33, Taylor 673; es el sentido adoptado por muchos comentaristas, cf. Moule, *Idiom* 27; Pesch II 580; Gnilka II 308; Légasse II 894. Como intransitivo (cf. 7,6) significa "estar lejos"; de ahí que otros autores, adoptando la variante *apekhei to telos*, traduzcan en forma interrogativa: "¿Está lejos el fin?". Black, *Approach* 225s propone como posible solución una confusión del traductor del arameo (*rabîq*, "estar lejos", en lugar de *dabîq*, "urgir", "apremiar"). K.W. Müller «*Apéchei* (Mk 14,41)- absurda lectio?» 83-100, piensa que es una forma de *apokheô*, "verter": "la copa está vertida/ servida / se está vertiendo".

ha llegado la hora!, gr. *êlthen hê hôra*; el cod. D y muchos otros leen: *apekhei to telos kai hê hôra*, texto que parece secundario por omitir *êlthen*, Taylor 673.

en manos de los pecadores, gr. *eis tas kheiras tôn hamartôlôn*; cf. el paralelo con 9,31, sustituyendo *anthrôpôn* (9,31) por *hamartôlôn*.

42 «*¡Levantaos*, gr. *egeiresthe*, voz media.

vamos, gr. *agômen* (cf. 1,38), combinación de segunda y primera persona, Moulton I 175; Robertson 931;

el que me entrega!», gr. *ho paradidous me*, cf. 14,10. Cod. D: *ho paradidôn me*.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

La perícopa está encuadrada por la llegada a Getsemaní (v. 32) y por la invitación de Jesús a enfrentarse con él a lo que le espera (v. 42).

Ante el fracaso de su labor con Israel y la perspectiva de la ruina de la nación, Jesús, que va a ser ejecutado de manera infamante, experimenta la gran tentación: ¿vale la pena dar la vida como un criminal por un pueblo que lo rechaza?, ¿ha sido acertado renunciar al poder y respetar la libertad de opción del pueblo? Junto a la oración de Jesús aparece la insolidaridad de los discípulos. En la perícopa sólo Jesús actúa. Inactividad total de los discípulos: ni palabras ni acciones.

La perícopa puede dividirse así:

14,32: Llegada a Getsemaní. Invitación a los discípulos.

14,33-34: Jesús y tres discípulos. Abatimiento de Jesús y exhortación a los tres.

14,35-36: Oración de Jesús.

14,37-38: Vuelve adonde están los tres discípulos. Aviso.

14,39-40: Jesús ora de nuevo y vuelve por segunda vez adonde están Pedro, Santiago y Juan.

14,41-42: Vuelve por tercera vez. Reproche y aviso.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Presentes históricos: v. 32: *llegaron* y *dijo* (lit.: "llegan" y "dice"); v. 33: *se llevó con él* (lit.: "se lleva con él"); v. 34: *les dijo* (lit.: "les dice"); v. 37: *se acercó, los encontró* y *dijo* (lit.: "se acerca", "los encuentra" y "dice"); v. 41: *se acercó* y *dijo* (lit.: "se acerca" y "dice").

2. Pedro, Santiago y Juan (v. 33) estuvieron presentes en la resurrección de la hija de Jairo (5,37-43) y fueron testigos de la transfiguración (9,2-3). El v. 33 alude ante todo a esta última escena (cf. 9,2: "tomó/se llevó consigo a Pedro, a Santiago y a Juan").

3. *Me muero de tristeza* (v. 34), alusión a Sal 42/41,6.12; 43/42,5.

4. Cuádruple mención del verbo "orar/pedir": vv. 32.35.38.39. Es la tercera vez que Jesús ora en este evangelio (cf. 1,35; 6,46).

5. Paralelo entre la triple mención del verbo "estar despiertos" en vv. 34.37.38, con la triple mención en 13,34.35a.37 (en Mc, el verbo sólo en estos pasajes).

6. Paralelo de las menciones del verbo "dormir": vv. 37*bis*.40.41 con la de 13,36.

7. Paralelo de la doble mención de "la hora" en vv. 35.41 con la doble mención en 13,11.32.

8. *todo es posible para ti* (v. 38), cf. 9,27: 10,28.

9. *El trago* (lit. "la copa") remite a 10,38s y a 14,23.

10. *no sabían qué decirle* (v. 40), cf. 9,6.

LECTURA

Llegada a Getsemaní. Invitación a los discípulos

32a *Llegaron a un terreno llamado Getsemaní.*

Mc no menciona el Monte de los Olivos, presentado como meta ideal al final de la Cena (14,26)[1154]; señala, en cambio, que llegan a *un terreno llamado Getsemaní*, en donde va a tener lugar la oración insistente de Jesús y su arresto.

Getsemaní, que etimológicamente significa "almazara", "prensa de aceite", y que no tiene un significado teológico conocido[1155], podría aludir a la unción mesiánica y designar el lugar donde va a hacerse patente el mesianismo pacífico de Jesús (cf. 11,7, alusión a Zac 9,9), contrario a toda idea de poder o dominación.

[1154] Sobre el significado simbólico del Monte de los Olivos, cf. 11,1; 13,3; 14,26. Lecturas.

[1155] Cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 204; Légasse II 884 nota 15.

En esta perícopa, Mc prodiga los presentes históricos[1156]. El verbo inicial está en presente (lit. "llegan") y lo mismo ocurrirá con los verbos que señalan la actuación de Jesús con sus discípulos (v. 32b: "dice"; v. 33: "se lleva con él"; v. 34: "les dice"; v. 37: "se acerca", "los encuentra", "dice"; v. 41: "se acerca", "dice"). Es el modo como Mc quiere indicar la actualidad en su época de la falta de respuesta de los discípulos que va a mostrarse en la escena.

32b *Dijo a sus discípulos: «Sentaos aquí hasta que termine de orar».*

Está con Jesús el grupo completo de discípulos (*sus discípulos*), salvo Judas (cf. 14,43), que ha dejado de serlo. A pesar de que el grupo entero se ha dejado arrastrar por Pedro, oponiéndose a Jesús (14,31), Mc conserva aquí la denominación "sus discípulos", que no volverá a aparecer en todo el relato de la Pasión[1157]. A partir de ahora, el comportamiento de éstos en todo lo que sigue los hace indignos de este nombre; su actuación va a ser la opuesta a Jesús[1158].

El propósito de Jesús al ir a Getsemaní es orar. Está a punto de pasar por la prueba y sólo la oración le dará la fuerza suficiente para afrontarla. Para orar, se separa del grupo (*sentaos aquí*)[1159]. Cuando en ocasiones anteriores ha orado (1,35; 6,46), lo ha hecho solo. Tampoco ahora asocia Jesús a sus discípulos; su oración es un trato íntimo y personal con Dios.

1156 Gundry 853: Insólita concentración de presentes históricos en la perícopa: v. 32: *llegan*; v. 32: *dice*; v. 33: *se lleva*; v. 34: *dice*; v. 37: *se acerca*; v. 37: *encuentra*; v. 37: *dice*; v. 41: *se acerca*; v. 41: *dice*; v. 43: *se presenta*; v. 45: *dice*. Ninguno introduce la oración de Jesús.

1157 Se encontrará solamente en las palabras del joven que aparece en el sepulcro, cuando encargue a la mujeres decir a "sus discípulos" que vayan a encontrarse con Jesús en Galilea (16,7), cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 202s.

1158 Dejando aparte a Judas que traiciona a Jesús (14,43-46), los demás, representados por Pedro, Santiago y Juan, a pesar de las reiteradas exhortaciones de Jesús, no lo acompañarán en la oración (14,34.37-38.40.41) y, por consiguiente, no estarán en disposiciones de afrontar la prueba que espera a Jesús; en el momento de su detención todos lo abandonan y huyen (14,50), y, mientras Jesús comparece ante el Sanedrín (14,55-65), Pedro, que lo ha seguido de lejos (14,54), renegará tres veces de él (14,66-72).

1159 Es la tercera vez que ora Jesús en este evangelio. Antes ha orado en 1,35 y 6,46, las dos veces solo.

Jesús y tres discípulos.
Abatimiento de Jesús y exhortación a los tres.

33 *Se llevó con él a Pedro, a Santiago y a Juan y, dejando ver su enorme desconcierto y su angustia...*

Como en dos ocasiones anteriores (cf. 5,37; 9,2), *se llevó con él a Pedro, a Santiago y a Juan*, llamados desde la primera hora al seguimiento de Jesús (1,16.21a), los tres más destacados del grupo de los Doce y, por su apego a los ideales del judaísmo, los más reacios a aceptar el mesianismo de entrega y servicio de Jesús (8,32; 9,38; 10,37). Son los mismos a quienes Jesús impuso sobrenombres que reflejaban sus actitudes (3,16: "Piedra" / Pedro, por su obstinación; 3.17: "Truenos", a Santiago y Juan, por su autoritarismo)[1160]. Por otra parte, por sus experiencias anteriores en el episodio de la hija de Jairo (5,37ss) y la transfiguración (9,2ss), estos discípulos debían haber sido los más preparados para afrontar la situación actual. Esta tercera vez que se los lleva consigo va a mostrar cuál es su postura definitiva ante la prueba por la que va a pasar Jesús: la de una total incomprensión.

Mc enlaza esta escena sobre todo con la de la transfiguración (cf. 9,2: "tomó/se llevó consigo a Pedro, etc.")[1161]. La manifestación en el monte pretendía convencer a los tres discípulos de que el itinerario del Mesías, expuesto por Jesús y que anunciaba su muerte, era el de Dios y el camino que conduce a la vida definitiva; de que incluso sufrir la muerte por procurar el bien de la humanidad no significaba el fracaso de la persona, sino su mayor éxito existencial.

La vida y la gloria manifestadas en el monte deberían haber hecho ver a estos discípulos que la muerte que Jesús va a sufrir no es definitiva; su muerte implica aquella vida. Se hubieran sobrepuesto así a los duros acontecimientos que van a desencadenarse a partir de Getsemaní. Jesús quiere enfrentarlos con

[1160] Cf. Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 318s; Mateos, *Los Doce* §§ 591-634.

[1161] Brown, *La muerte del Mesías* I 207: Mc emplea virtualmente el mismo vocabulario que ha usado en 9,2 y la reacción de Pedro ante Jesús transfigurado (9,6) está en paralelo con la de los discípulos ante Jesús en Getsemaní (14,40); cf. Pesch II 573; Lamarche 334. Una comparación sugerente entre las dos escenas en Pikaza, *Pan, casa, palabra* 393s.

esta realidad, haciendo que sean testigos de cómo él la afronta y de la enorme dificultad que entraña[1162].

Delante de ellos *deja ver* Jesús su estado de ánimo, que el evangelista describe como *enorme desconcierto y angustia*[1163]. Parece como si, de pronto, perciba Jesús en toda su crudeza la situación a la que ha llegado. Perseguido por las autoridades, que se aprestan a darle muerte, hace el balance de su labor. La realidad histórica se desploma sobre él.

Fiel a su misión, Jesús ha intentado liberar a Israel de la opresión religiosa que sufre (1,21b-28), ha curado sus enfermedades (1,31-33), ha procurado sacarlo de la marginación social a la que está condenado (1,40-45; 2,15; 5,23-34), ha fomentado la iniciativa humana y el desarrollo personal (3,1-6), ha señalado el camino para acabar con la indigencia y para satisfacer la necesidad material (6,34-46), ha denunciado la explotación que, bajo capa de piedad, sufre el pueblo por parte de los dirigentes (11,15b-18), le ha hecho ver la inconsistencia de las falsas expectativas mesiánicas basadas en la doctrina oficial (12,35-37) y la hipocresía de algunos de sus maestros (12,38-40)... Para ofrecer una alternativa al pueblo, se ha enfrentado con los dirigentes, pero, aparte de una popularidad pasajera, no se ha ganado la adhesión de éste. No ha conseguido liberarlo, la gente sigue adicta a la institución (12,41)[1164].

De ahí su desconcierto o estupor; no se explica la respuesta que ha obtenido: constata el fracaso de su obra con el Israel histórico e incluso con el Israel mesiánico que él ha fundado («los Doce»); es incomprensible que el plan de Dios, expresión

[1162] Brown, *La muerte del Mesías* I 208: "Además de describir la lucha interior de Jesús frente al mal, Marcos muestra que los más destacados discípulos nunca entendieron la gloria de Jesús y su angustia".

[1163] Taylor 668: Los dos infinitos que emplea Mc, *ekthambeisthai* y *adêmonein*, expresan los sentimientos más fuertes y profundos. Pesch II 573: "En el v. 33b Jesús viene descrito como *el justo que se lamenta*". Gnilka II 303s: No se indica el motivo de la angustia, pero se expresa de modo parecido a la que aparece en los salmos de padecimiento: Sal 22,15; 31,10; 39,13; 42,12; 43,5, etc. Légasse II 885 nota 23: *ekthambeisthai* tiene el sentido general de "estar turbado"; *adêmonein*, que etimológicamente evoca el hecho de estar separado de otros, expresa la ansiedad, la inquietud.

[1164] Fracaso de su obra con Israel y, en consecuencia, fracaso de su misión universal. Esto hace sospechar que, a pesar de las numerosas ocasiones en que Mc presenta el otro grupo de seguidores (2,15; 3,33s; 5,24b; 8,1-9.34; 9,36-37.38; 10,13-16), éste no tiene realidad histórica durante la vida de Jesús, sino que Mc lo proyecta en ella desde su tiempo.

de su amor a la humanidad, se malogre de manera tan rotunda. Por culpa de los dirigentes, Israel va a dar muerte al Mesías y va a condenarse a la ruina (12,6-9; cf. 15,29-32).

Esta perspectiva provoca su angustia: Jesús no sabe qué hacer, no ve salida. Su muerte, injusta e infamante, va a ser inútil. Aquí surge la duda: ¿era acertada la línea que ha seguido?. "La idea de Dios", el amor salvador, parece abocada al fracasado. Según Jesús mismo, no hay más que una alternativa (8,33), "la idea de los hombres", que él siempre ha aborrecido y combatido: la de la imposición, la violencia, la opresión, la explotación, en una palabra, la del poder dominador, el anti-amor. Ahora bien, abandonar la primera idea es dejar el paso libre a la segunda.

Jesús no ha aceptado el poder que se le ofrecía (1,25) o se le exigía (8,11), no se ha erigido en poder alternativo frente al poder establecido. Es un hecho que la gente respeta el poder y le da su adhesión; quiere seguridad aun a costa de su libertad; no busca la plenitud humana. La actitud de los Doce, al respecto, es típica. Basta pensar en Pedro, que prefería la idea de los hombres (8,33), y ver el grupo de discípulos discutiendo entre ellos quién era el más grande (9,34), buscando el poder y la gloria mundana (10,37.41), o dejándose arrastrar por Pedro contra Jesús (14,31). La realidad invalida todo idealismo.

La duda suscita alternativas: ante la incomprensión y el rechazo de los hombres, ¿no convendría rendirse ante los hechos, dejando que la humanidad siga el derrotero que ella misma ha elegido? O, en último caso, ¿no debería el Mesías, por la dignidad y el honor de Dios, forzar la mala voluntad de los oponentes, combatirlos y someterlos por la fuerza al reinado de Dios?[1165]. La experiencia desata la ofensiva contra el amor.

Pero, por otra parte, está en juego nada menos que la salvación de la humanidad (cf. 13,10). Jesús es consciente de su enorme responsabilidad por el compromiso que ha hecho (1,9) y la misión que ha recibido (1,10-11). Además, ¿en qué que-

[1165] Este párrafo traduce la excelente formulación de la tentación que sufre Jesús en Lamarche 331.

darían todo su mensaje y su enseñanza anterior? ¿Qué sentido tendrían las condiciones del seguimiento (8,34)?[1166].

En su ánimo se entabla el combate decisivo, a muerte, entre el amor y el poder, entre la fidelidad a Dios y a los hombres y los principios de la sociedad injusta y opresora. Es como una tenaza que oprime a Jesús por ambos lados y amenaza con destruirlo.

34 *les dijo: «Me muero de tristeza. Quedaos aquí y manteneos despiertos».*

Jesús revela a los tres discípulos su estado de ánimo usando palabras del salterio: *Me muero de tristeza* (lit.: "tristísima está mi alma, hasta la muerte", Sal 42/41,6.12; 43/42,5)[1167]. El salmista emitía esta queja al encontrarse en una soledad absoluta, rodeado de gente pagana que lo hostigaba y se burlaba de él, porque su Dios no lo socorría ni lo defendía de su hostilidad[1168].

La tristeza de Jesús se debe en primer lugar a su soledad. Por un lado, ha sido traicionado por uno de su círculo íntimo y no encuentra respuesta en el resto del grupo[1169]; por otro, su horizonte se nubla ante el abandono por parte de Dios, que no lo libra de la muerte. En contra de su actitud profunda, se rebela una reacción instintiva que no puede dominar.

Pero, además, su muerte va a provocar la pregunta que hacían los paganos al salmista: «¿Dónde está tu Dios?» (Sal 42/41,4.11). Jesús, que se apoya en Dios, está perseguido por gente que adora a otro dios, el dinero (11,17), y, encontrándose a punto de sufrir la muerte, éstos pueden echarle en cara que su Dios no existe, porque no sale en su defensa. De hecho, si el que

[1166] Cf. Limbeck 202.

[1167] Compárese el texto de Mc 14,34: *perilypos estin hê psykhê mou*, con el de Sal 41,6.12; 42,5, según los LXX: *hina ti perilypos ei, psykhê*. Taylor 669: "Hasta la muerte" denota una pena que amenaza a la vida misma. Gnilka II 259: Las palabras de Sal 42-43 son un estribillo, pero no se citan literalmente. "Hasta la muerte", apoyándose en Jon 4,9 hay que interpretarlo como deseo de morir: la angustia es tan grande que la muerte podría significar una liberación; cf. Schweizer, *Marco* 329s. Lo contrario Pesch II 574, que considera la locución "hasta muerte" como la expresión de la extrema tristeza de Jesús. En el mismo sentido, Légasse II 885s.

[1168] Lagrange 387 no cita los salmos 42 y 43, y atribuye la tristeza de Jesús ante todo a su pasión y a su muerte.

[1169] Trocmé 347: Jesús deseaba sentir detrás de él la solidaridad de sus compañeros.

se llama Mesías e Hijo de Dios muere condenado, los hombres van a rechazar como falso a ese Dios al que él apela y que no interviene en su favor. De este modo, el fracaso de Jesús será el descrédito de Dios, que aparecerá como un dios impotente, incapaz de salvar, objeto de burla; quedará en ridículo ante la historia, y toda la labor de Jesús acabará en nada[1170].

Es el escándalo de que Dios no intervenga en defensa del justo perseguido, de que abandone su propia causa y los hombres puedan dudar incluso de su existencia. La muerte de Jesús va a probar a los ojos del mundo que Dios no está con él, que la causa que defiende es falsa. Es una muerte que, aparentemente, no sirve para nada; si acaso, para el deshonor de Dios; todos se reirán de él y de lo que representa[1171]. Van a triunfar los enemigos de Dios, los opresores del hombre.

En esta situación de ánimo, Jesús les pide a los tres discípulos que permanezcan cerca (*quedaos aquí*) de un Mesías indefenso, abatido y con signos de derrota, no de gloria. Les dice que se mantengan *despiertos*. Esta es la formulación en Mc del mandamiento de Jesús (13,34.35a.37), que implica el seguimiento hasta el fin[1172]. El estado de vigilia que Jesús pide a los discípulos expresaría la solidaridad de éstos en su prueba, el "estar con él" (cf. 3,14) hasta en la situación-límite, cuando afronta el fracaso aparente de su muerte próxima, que es el resultado de su actividad en favor de los hombres.

Pedro, Santiago y Juan están presenciando el momento supremo de la vida de Jesús (v. 41: *la hora*). Pero también para los seguidores llegará la hora de dar prueba de la verdad de su compromiso (13,9.11). "Mantenerse despiertos" equivale a aceptar con y como Jesús el desenlace inevitable (8,31.35) de la dedicación al bien de la humanidad. Significa para el seguidor

1170 De hecho, el cristianismo posterior ha vuelto a hacer de Dios una figura de poder.

1171 En el Gólgota habrá tres escenas de burla o ultraje a Jesús crucificado (15,29-30.31-32a.32b).

1172 El verbo *grêgoreô* aparece en Mc seis veces: tres en el cap. 13 (13,34.35a.37) y tres en esta perícopa (14,34.37.38) y en ambas en oposición a *katheudô* (13,36; 14,37). El paralelismo entre los dos pasajes es muy estrecho, cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 213. Gundry 872, que, en el cap. 13, refiere *grêgoreô* a la venida gloriosa, no admite el paralelo entre los dos pasajes. Légasse II 887: *estar despiertos, velar,* símbolo de la fidelidad perseverante a través de circunstancias difíciles.

de Jesús hacer suya la disposición de afrontar incluso una muerte sin gloria con tal de contribuir a la realización del designio de Dios sobre el ser humano: la plenitud de vida.

Oración de Jesús. La tentación

35 *Adelantándose un poco, se dejó caer a tierra, y pedía que, si era posible, no le llegase aquella hora.*

Jesús se separa del grupo de los tres, pero a poca distancia (*Adelantándose un poco*)[1173]. Los tres discípulos podrán así ser testigos de su oración[1174], aunque ésta se desarrolle en el ámbito personal de la relación de Jesús con Dios. Se deja *caer a tierra*, como derrotado. No es una postura de oración, sino de abatimiento[1175], en consonancia con los sentimientos expresados anteriormente. Desea y pide con insistencia[1176], que *la hora* que se avecina, se aleje, no llegue nunca para él[1177]. Como ha quedado establecido en 13,11.32, "la hora" es la de la pasión y muerte[1178].

La voluntad de Jesús es clara: no quiere afrontar "la hora". Se resiste a llegar hasta el final que le espera, a asumir las consecuencias últimas del mensaje predicado por él y de su actividad

[1173] Pesch II 575: La expresión *proelthôn mikron* indica una distancia reducida.

[1174] Cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 220.

[1175] Agotadas sus fuerzas físicas y psíquicas, se deja caer. Gundry 855: Ni siquiera de rodillas era la postura para la oración, sino de pie (cf. 11,25). Caer a tierra es efecto del pánico. Radermakers 305: Jesús, presa de estupor y de angustia, cae en tierra por el estado de turbación interior que experimenta frente a un evento que no puede dominar y parece absurdo. Brown, *La muerte del Mesías* I 221: La frase "caía en tierra" continúa la descripción de la angustiosa actitud de Jesús, iniciada en los versículos precedentes. Légasse II 887, en cambio, interpreta el hecho como postración, actitud de súplica, pero ésta se formularía "rostro en tierra" (Jue 13,20) (así cod. D). La fórmula "caer en tierra" no se encuentra en los LXX. Lo mismo, Trocmé 347.

[1176] Pesch II 575: El imperfecto *prosêuxeto* ("pedía") indica una oración prolongada.

[1177] Lagrange 388: *Parelthê*, que pase sin alcanzarlo, que pase de largo.

[1178] Cf. Mateos, *Marcos 13* § 540; Lamarche 335; Lentzen-Deis 429. La interpretación parusíaca de "la hora" en 13,32 impide a Lambrecht, *Redaktion* 253, poner este pasaje en conexión con 14,35.41, donde se refiere a la entrega y a la pasión. Brown, *La muerte del Mesías* I 225: Aunque para Mc la muerte de Jesús está incluida en "la hora", es también parte de una lucha con los pecadores que constituye un aspecto de la venida del reino. Mc presenta un momento a la vez histórico y escatológico. Ernst II 687: "La hora" tiene un significado escatológico. Légasse II 887 nota 36: La hora no es la escatológica, la que marca el fin de los tiempos, sino el momento fijado por Dios (?) para la Pasión de Jesús. En la misma línea, Pesch II 575; Gnilka II 305s.

liberadora. Aflora aquí el combate interior de Jesús: si su muerte va a ser inútil, si no va a servir más que para descrédito suyo y de Dios mismo, si va a provocar la ruina de Israel, no tiene sentido morir de esa manera. Por eso rehúsa ser entregado en manos de los enemigos de Dios[1179].

La mente de Jesús está ofuscada por la fuerza del sentimiento. En primer término de su conciencia están el horror y el abatimiento ante lo que se avecina; de tal manera, que vacila su identificación con el designio del Padre. Sin embargo, su petición no es categórica, sino condicionada: *si era posible*[1180]. No está seguro de que lo que pide sea factible. Duda de que su deseo sea compatible con el plan divino y no pretende imponer su voluntad a Dios.

36 *Decía: «¡Abba! ¡Padre!, todo es posible para ti; aparta de mí este trago... Pero no se haga eso que yo quiero, sino eso que quieres tú».*

Ahora pone Mc la oración de Jesús en estilo directo[1181]; para resaltar su importancia, quiere que el lector oiga la voz misma de Jesús. Éste se dirige al Padre con el apelativo íntimo *Abba*, que corresponde a las palabras que oyó en el bautismo: «Tú eres mi Hijo, el amado» (1,11; cf. 9,7), y que está lleno de calor filial[1182]. La revuelta de los sentimientos interiores no ha apagado su experiencia profunda: sabe que todo el plan del Padre significa amor al Hijo.

[1179] Cf. Sal 140/139,5.7.9. El abandono de la cruz es real. Dios lo dejará morir sin defenderlo.

[1180] Lagrange 387: "Si es posible" sin turbar el plan divino; cf. Pesch II 575; Gnilka II 305; Brown, *La muerte del Mesías* I 222. Légasse II 888: Aunque Jesús implora a Dios para que revise el plan previsto, rinde honor al que lo ha trazado, dejándolo, en su sabiduría, ser juez de la posibilidad de escuchar su petición.

[1181] Brown, *La muerte del Mesías* I 221: "Aunque los tres sinópticos presentan a Jesús orando en discurso directo, sólo Marcos describe primero la oración en estilo indirecto, con la cual la ofrece de ambos modos".

[1182] El apelativo *abba* muestra a los discípulos cuál debería ser su relación con Dios. De hecho, el apelativo *Abba* se conservó en las comunidades cristianas (Rom 8,15; Gál 4,6). Pesch II 576: *abba*, apelativo familiar (no sólo de niños, también de hijos adultos): familiaridad por nueva experiencia de Dios; indica un nuevo vínculo con él. Núcleo central de la fe de Jesús. Lamarche 332s: *abba* se encuentra en escritos judíos posteriores a NT. Relación filial muy estrecha entre Jesús y el Padre; cf. Légasse II 888s. Gnilka II 305: El doblete *¡Abba! ¡ho Patêr!* muestra la doble lengua de las comunidades palestinenses que lo han transmitido.

Como siempre en Mc, el uso del término arameo relaciona el pasaje con el antiguo o el nuevo Israel (cf. 5,41; 7,32); aquí con el nuevo. La oración de Jesús enseña al Israel mesiánico (y, con él, a todo seguidor) a ser fiel en todo momento y circunstancia al designio de Dios.

Jesús cree totalmente en el amor del Padre por él y afirma el suyo por el Padre. Actualiza el vínculo de amor; pero el sufrimiento lo obnubila y, al lado de ese vínculo, la tentación llega al máximo; se unen todos los aspectos anteriores: el fracaso de su labor, la ignominia para su persona, la ruina para Israel, el deshonor para Dios.

En esta oscuridad interior, corrige Jesús el "si es posible" de antes[1183]; ahora pide, prácticamente exige al Padre (no pone restricción alguna) que, por su amor, lo exonere de la prueba: *aparta de mí este trago* (lit.: "esta copa", cf. 10,38s; 14,23)[1184].

Al afirmar *todo es posible para ti*, la duda desaparece; piensa Jesús que el amor del Padre puede encontrar otro camino y le pide una alternativa[1185]. Esto implicaría que el Padre puede cambiar el curso de la historia y le ruega que lo haga[1186]. La ten-

[1183] Cf. Gundry 868.

[1184] Es la copa que él había ofrecido a los discípulos (14,23). Para el significado de la copa a partir del AT, cf. 10,38; Gundry 869; Radermakers 306. Brown, *La muerte del Mesías* I 227: La copa sería una vez más el sufrimiento de una muerte horrenda como parte de la gran prueba. Lamarche 335: La copa no es la de la cólera de Dios; esto no tiene fundamento en Mc. Es el destino al que Jesús se enfrenta. Légasse II 882: Jesús, como ignorando su papel redentor, pide a Dios que lo dispense de la muerte. Es como una mancha sombría sobre el fondo luminoso del NT y de los evangelios en particular. Lejos de la seguridad de los anuncios de la Pasión y la Resurrección y de la función salvadora que el Hijo del hombre atribuía a sus sufrimientos (10,45). 889s: Pide el cambio del plan de Dios en base a las infinitas posibilidades de la potencia divina. Mientras todo está dispuesto para la cruel tragedia, Dios puede aún, *in extremis*, hacer de modo que no se realice. Añade algo que atenúa la audacia de la petición: cualquiera que sea la respuesta de Dios, Jesús hace suya por adelantado la decisión que emane de su voluntad soberana, cf. Sal 40/39,9; 143/142,10.

[1185] Lagrange 388: El Padre es todopoderoso y podría dispensarlo ahora mismo de beber este cáliz; cf. Pesch II 576s; Gnilka II 305. Légasse II 889: "todo es posible para ti" reproduce un cliché de la oración griega y romana, más que hebrea o judía. La frase "todo es posible" aparece tres veces en Mc. Las dos primeras (9,27: "todo es posible para el que tiene fe"; 10,28: "con Dios, todo es posible") se refieren al hombre o a la comunidad de Jesús, quien, en unión con Dios o con su ayuda, puede realizar lo que conduce al designio de Dios. La tercera vez, en cambio (14,36), se refiere a Dios, como si éste pudiera cambiar su designio de amor. Es parte de la tentación de Jesús, corregida a continuación por "eso que tú quieres".

[1186] Brown, *La muerte del Mesías* I 223: Los intentos de soslayar un Jesús que pide a Dios que cambie sus planes sobre el sufrimiento y la crucifixión del hijo de Dios pueden ser resultado de un mal entendimiento de la relación entre la oración y la voluntad divina. En la Biblia no se considera irreverente pedir a Dios que cambie de juicio (cf. Éx 32,10-14; 2 Re 20,1-6; 2 Sm 15,25-26).

tación es ahora «la idea de los hombres» (8,33), el deseo de una intervención divina de poder, desde fuera de la historia, que cambie la situación sin contar con la libertad humana o en contra de ella. Olvida Jesús que el plan del Padre que ha seguido hasta ahora era reflejo de su mismo ser, es decir, de su infinito amor por la humanidad, y que ese amor conlleva el respeto a la libertad del hombre, condición esencial para su desarrollo. Le parece que el amor así no basta, no es eficaz. Pero no quiere obrar por cuenta propia, sino contar con la potencia divina para escapar de la muerte.

Hay una oposición estridente entre el apelativo *¡Abba!, ¡Padre!* y la petición que sigue. Por una parte, aparece la experiencia del amor del Padre hacia él; por otra, la renuncia a su entrega por el bien de la humanidad (*aparta*). La tentación separa el amor de Dios del amor a los hombres. Jesús quiere salvar su vida y el honor de Dios a costa del bien del ser humano. La tentación de recurrir al poder supone neutralizar el amor, haciendo que se frustre el plan de Dios sobre el hombre.

Jesús ha querido forzar la acción del Padre, pero el Padre no responde[1187]. Hay una pausa trágica.

Evidentemente, el Padre no puede querer el mal; es enemigo de éste y mucho más del que va a padecer su Hijo amado; él no quiere que Jesús sufra y muera[1188]. Pero el mal es inevitable, dado que la libertad finita e imperfecta del hombre puede elegirlo. Dios no puede eliminarlo de raíz sin destruir al hombre que él mismo, por su amor, ha creado[1189].

Finalmente, sobreponiéndose al sufrimiento y a la tentación que lo atenaza, Jesús comprende y resuelve el doloroso dilema: acepta el designio del Padre, fiándose más de él que de

[1187] Schweizer, *Marco* 331: La severidad del sufrimiento está subrayada por el hecho de que (a diferencia de Lc 22,43s) no se menciona una respuesta divina a la oración de Jesús.

[1188] Lamarche 331: Es imposible que el Padre quiera la muerte de Jesús.

[1189] Cf. A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación del hombre* (Maliaño [Cantabria] 1986) 136. Lamarche 332: Para ver cuál es el mejor camino, Jesús ora. La voluntad de Dios es no imponer nada a los hombres, sino respetar su libertad, incluso si es mala, hasta el punto de sufrir en su Hijo, con su Hijo. La tentación mesiánica de Jesús es vencida cuando él se deja vencer por los hombres. En su oración ve que así él es la perfecta expresión de su Padre (cf. 9,7). La formulación del v. 36 corresponde bien a la tentación mesiánica.

sí mismo (*no eso que yo quiero, sino eso que quieres tú*)[1190]. La confianza en el Padre hace que salga victorioso el amor a la humanidad[1191]. Las palabras *eso que quieres tú* invalidan el *todo es posible para ti*. No hay más que un camino, el que marca el amor infinito del Padre. Éste no puede apartar la copa, librar del sufrimiento, imponiendo lo que sería su deseo; sería negar su ser, desdecirse del amor, destruir su creación.

Muestra aquí Jesús el máximo de fidelidad en el máximo de la dificultad. Resplandece la fuerza de la fe pura, de la adhesión incondicional a Dios por encima de todo sentimiento propio o situación-límite. Avivando con su oración la experiencia del amor del Padre, aun sumido en la debilidad, encuentra su fuerza.

La escena de Getsemaní efectúa un cambio inesperado y prácticamente increíble en la idea de Dios, concebido en todas las tradiciones religiosas como infinito e irresistible poder. La muerte de Jesús va a revelar "la debilidad" de Dios. De hecho, su amor al hombre está a merced de la libertad humana, aunque ésta, imperfecta y débil como es, pueda usarse para el mal. Ante el rechazo, Dios no puede actuar imponiendo a los hombres su voluntad, pues no tiene más poder que el del amor. Acepta su descrédito ante la historia, el escepticismo o el desprecio de los que ejercen o estiman el dominio sobre los hombres. Ahora, ante el rechazo de Jesús por parte de Israel, Dios queda impotente (12,6-8); sin embargo, en la línea del amor, su plan es el único posible[1192]. Su amor, convencido del valor del ser humano, lo lleva a una actitud de infinita paciencia.

[1190] La frase: *no eso que yo quiero, etc.*, expresa el renegar de sí mismo (8,34), renunciando a "la idea de los hombres" para abrazar "la de Dios" (8,33). Para Gundry 887: "no eso que, etc.", muestra que la crucifixión será voluntad de Dios. No tiene en cuenta la impotencia divina ante el rechazo del amor. Pesch II 577: La oración se concluye como había empezado, con una mención de Dios (*sy*, tú).

[1191] Lamarche 334: Para vencer la tentación de los discípulos (del lector) y de Jesús hay que desechar la ilusión de un mesianismo digno que impondría Dios a los hombres, para encontrar una actitud de Cristo que revela su ser profundo, plenamente acorde con el amor humilde y humillado de su Padre por la humanidad pecadora. En el momento en que Jesús se muestra más "humano" es cuando manifiesta al mismo tiempo su filiación divina.

[1192] Mc lo mira todo desde una doble perspectiva: la del Padre y la de los enemigos. Jesús en la cruz es gloria para el Padre y derrota para los enemigos. Esta es la realidad que ha de asumir la comunidad cristiana y cada seguidor. Externamente son un grupo perseguido y aparentemente fracasado; pero es así como se va manifestando la gloria de Dios, el amor que no cuenta ni escatima, dispuesto a darse todo por el bien del hombre.

En la persona de Jesús, este episodio enseña lo que puede costar ser fiel al compromiso hasta el final[1193]. Hay un enemigo fuera, pero hay otro dentro: la tentación. La angustia de Jesús muestra que el hombre por sí solo no puede afrontar impávido un género de muerte como la suya. Pero Jesús mantiene su adhesión al Padre y ésta, haciéndolo partícipe de la fuerza divina, le permite superar la prueba y llegar hasta el fin (cf. 9,27; 10,27).

No es Jesús un fanático que confía en sus propias fuerzas y está dispuesto al acto heroico que lo cubre de gloria. Su acto es mucho más difícil: él, apoyándose en el Padre, acepta, por amor a la misma humanidad que lo rechaza, la muerte que se avecina y que, en vez de conferirle gloria, lo cubre de oprobio e ignominia. No es tampoco un iluso que cree que el reinado de Dios no va a encontrar resistencia; no idealiza al ser humano ni a la humanidad; conoce perfectamente sus grandes deficiencias. Por eso comprende que el despliegue del reinado de Dios en la historia será un proceso muy largo y costoso.

Vuelve adonde están los tres discípulos. Reproche a Pedro

37 *Se acercó, los encontró dormidos y dijo a Pedro: «Simón, ¿estás durmiendo? ¿No has tenido fuerzas para mantenerte despierto ni una hora?»*

A partir de este momento, el tema de la perícopa va centrándose más en la actitud de los discípulos que en la angustia y oración de Jesús[1194].

Jesús vuelve al lugar donde están los tres discípulos. A pesar de su exhortación anterior (v. 34: «manteneos despiertos»), *los encuentra dormidos*. «Dormir» equivale a desentenderse de la situación, renunciar a la actividad, no estar dispuestos a la entrega (13,36); en este momento particular, significa negarse a ser interpelado por la muerte de Jesús, no querer ver en el destino

[1193] Se explica así la respuesta de Jesús a los Zebedeos: "No sabéis lo que pedís" (10,38). Ellos pensaban en un día de gloria mundana. Jesús sabe muy bien lo que significa el día de su gloria.

[1194] Cf. van Iersel, *Marco* 396; Légasse II 896.

de Jesús el prototipo del de todo seguidor y, en fin de cuentas, renunciar al seguimiento. Los discípulos no se muestran a la altura de las circunstancias.

Jesús se dirige a Pedro llamándolo por su nombre (*Simón*), no con el sobrenombre que él mismo le impuso («Piedra / Pedro»), y que denotaba su obstinación[1195]. Le hace ver su debilidad (*¿no has tenido fuerzas, etc.?*); el que se jactaba de ser capaz de todo por fidelidad a Jesús (14,31) no lo ha sido de realizar el mínimo que él le ha pedido: no ha logrado mantenerse despierto ni siquiera una hora[1196]. Estar en vela no lo ponía en peligro y, sin embargo, no lo ha cumplido. Jesús no expresa juicio de valor; sencillamente le pone delante su comportamiento.

Pedro no replica; ante este hecho no tiene respuesta. Es el más responsable de la situación, por haber arrastrado a los demás con sus bravatas (14,31)[1197].

Aunque los tres son testigos del estado de abatimiento en que Jesús se encuentra (vv. 33-34), no muestran interés ni solidaridad con él. Cierran lo ojos a lo que ven y no comprenden el significado de la crisis. En realidad, no tienen verdadera adhesión a este Jesús abatido, sino al Mesías glorioso que ellos imaginan.

Cuando Jesús les anunció la deserción de todos ellos, mostraron su susceptibilidad y su amor propio (14,27-31). Ahora que Jesús sufre y muestra su propia debilidad, se quedan indiferentes ante ella y no reaccionan. La ideología les hace perder los sentimientos humanos.

Los verbos están en presente histórico (*se acerca, los encuentra dormidos y dice a Pedro*). Mc sigue insistiendo en que la actitud de los discípulos continúa igual cuando él escribe su evangelio.

38 *«Manteneos despiertos y pedid no caer en la tentación: el espíritu es animoso, pero la carne es débil».*

A continuación, Jesús se dirige a los tres. No les reprocha con amargura su insolidaridad, sino que vuelve a exhortarlos con

[1195] "Pedro" habría sonado a reproche. Delicadeza de Jesús; no quiere humillarlo.

[1196] Lagrange 389 calcula una hora de reloj, pero sin pretender mayor precisión.

[1197] Taylor 671: Es natural que Jesús se dirija a Pedro, que había dado muestras de orgullo y presunción; cf. Pesch II 577..

las mismas palabras de antes: *manteneos despiertos*. Por segunda vez, los anima a que tomen conciencia de lo que sucede y actúen en consecuencia; es decir, a que acepten su ejemplo y asuman que seguirlo a él puede llevarlos a un desenlace como el suyo.

Además de esto, tienen que orar, como ellos mismos debían haber comprendido al ver orar a Jesús: *pedid no caer en la tentación*, la misma que él sufre, la de rechazar como un fracaso la muerte que se avecina. Lo que sucede con Jesús es parte del itinerario de todo discípulo; al ver su debilidad, deberían haber comprendido la propia y recurrir a la oración espontáneamente. Ser discípulo incluye seguir a Jesús también en esta circunstancia y, como él, aceptar la prueba confiando en el Padre (13,32)[1198].

Toda la escena está proyectada hacia los discípulos, tomando como prototipos a los más rebeldes al mesianismo de Jesús. Él mismo va en cabeza, anticipando en sí todo lo que ha de suceder a los suyos: la tentación, la experiencia de la debilidad propia y de la fuerza de Dios Padre. Dios no socorre de modo extraordinario, evitando el mal trance del que acude a él, pero está presente en el que cree, poniendo a disposición de éste toda su potencia de amor (9,27), aunque sin eclipsar el dolor o el sufrimiento. El creyente pasará por ellos, pero sabiendo que éstos no tienen la última palabra y que la fuerza de Dios les permitirá afrontarlos con esperanza.

La frase final, *el espíritu es animoso, pero la carne es débil*, pone en evidencia dos facetas del ser humano: su entusiasmo por una causa noble y su flaqueza para afrontar las dificultades que conlleva. El espíritu humano es ímpetu, aspiración, pero puede ser vencido por la debilidad. Los ideales generosos entusiasman, pero, cuando llega la hora de la verdad, el hombre suele fallar. Por eso los discípulos deben orar: el hombre, débil y mortal (*carne*), no puede apoyarse sólo en sí mismo; unido a Dios, en cambio, puede afrontarlo todo (10,27). Hay una posible alusión a las bravatas de Pedro en la perícopa anterior (14,27-31).

[1198] Pesch II 578: La tentación que amenaza a los discípulos es el separarse de Jesús; se manifestará en la fuga y en las negaciones de Pedro. La carne débil es el punto por donde irrumpe la tentación que induce al hombre a pecar.

Jesús ora por segunda vez. Vuelve por segunda vez adonde están los tres discípulos

39 *Apartándose de nuevo, oró repitiendo las mismas palabras.*

Jesús vuelve a apartarse de los tres discípulos para orar. Su oración continúa. Esto indica que la tentación persiste y que no le es fácil aceptar el designio del Padre[1199]. Sigue orando con *las mismas palabras* de antes para reforzar esta aceptación y poder vencer así la tentación de forma definitiva.

Mc presenta en esta escena un Jesús tremendamente humano, que se angustia ante la muerte y se agarra a Dios para poder afrontarla. Hasta ahora el evangelista se ha centrado fundamentalmente en la presentación del mensaje de Jesús y de su actividad liberadora; ahora quiere hacernos ver otras facetas de su condición humana: su debilidad en el momento de la prueba y su confianza en Dios ante ella. El lector se siente así cercano a este Jesús débil, que le resulta tan familiar, e invitado a comportarse como él en los momentos de dificultad[1200].

40 *Se acercó a ellos y de nuevo los encontró dormidos, pues no conseguían tener los ojos abiertos; y no sabían qué decirle.*

Vuelve Jesús adonde están los discípulos y de nuevo los encuentra *dormidos*; es decir, siguen evitando involucrarse en una situación tan trágica como la que está viviendo Jesús. De nada ha valido su exhortación anterior. La frase *no conseguían tener los ojos abiertos* está en relación con la ceguera y denota la incomprensión de los discípulos (6,54; 8,25; cf. Éx 8,15.32; 9,7.34; 1Sm 3,2)[1201]. No han hecho ningún caso de los reiterados avisos de Jesús (vv. 33.38: "manteneos despiertos"); siguen cegados por la ideología mesiánica del judaísmo y aguardando el triun-

[1199] Trocmé 347: El combate espiritual prosigue.

[1200] Schweizer, *Marco* 329: Se entendería mal el evangelio si se figurase un Jesús, según la imagen de lo estoico, que está por encima de todo sufrimiento humano, que no se deja afectar por él. Pikaza, *Marcos* 198: "Este descubrimiento de la humanidad sufriente de Jesús, la experiencia de su propio «límite» es parte integral del evangelio. Un Jesús sin sufrimiento, sin angustia ante la muerte, no sería humano: no habría compartido la vida con nosotros, no podría ser comienzo de un camino salvador abierto a todos los humanos".

[1201] Vse. nota filológica. Cf. Lamarche 337.

fo. Tampoco esta vez les dirige Jesús ningún reproche; a estas alturas no puede esperar nada de ellos; están en otra onda, y ni siquiera ellos mismos son capaces de justificar su conducta (*no sabían qué decirle*).

Jesús vuelve por tercera vez adonde están los tres discípulos Reproche e instrucciones

41 *Se acercó por tercera vez y les dijo: «¿Así que durmiendo y descansando? ¡Basta ya, ha llegado la hora! Mirad, el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores».*

Aunque queda implícito (*se acercó*), no se menciona que Jesús se hubiera apartado de nuevo de sus discípulos, ni tampoco que haya orado por tercera vez. El número tres completa y cierra una situación[1202], por eso Mc, al omitir que Jesús orara otra vez, está dando a entender que su oración queda abierta, que el diálogo de Jesús con el Padre va a continuar durante toda la Pasión.

En cambio, la actitud de los discípulos sí queda fijada para lo sucesivo (*por tercera vez*)[1203]: su incomprensión de los acontecimientos que se avecinan será total. La pregunta de Jesús (*¿Así que durmiendo y descansando?*) pone de relieve que siguen desentendiéndose de la situación y señala lo improcedente de semejante conducta. Jesús interrumpe el descanso de los tres (*¡Basta ya!*), contrario a su exhortación de que se mantengan despiertos, y señala la razón de su proceder: *ha llegado la hora*. Su pasión va a comenzar.

Jesús aparece tranquilo al anunciar la llegada de esta hora fatal[1204]; su serenidad recuerda la de las predicciones de la muerte-resurrección (8,31; 9,31; 10,33-34). Por un momento han flaqueado sus fuerzas, pero, tras la oración, está dispuesto a apurar hasta el final el trago amargo. La hora que había pedido que se

[1202] Cf. Nm 24,10; 1Sm 3,8. Gundry 874: las tres veces corresponden a la tres negaciones de Pedro.

[1203] Brown, *La muerte del Mesías* I 265: Lo que Mc cuenta (aunque imperfectamente) son las veces que Jesús vuelve y encuentra a los discípulos dormidos; con lo cual pone el énfasis en la incapacidad de ellos de luchar junto a Jesús.

[1204] B. van Iersel, *Marco* 397: El modo como Jesús habla deja entender claramente que es el dueño de la situación.

alejase llega con toda su dolorosa realidad. Es la hora del sufrimiento, la de la entrega (13,11)[1205].

El uso, a primera vista innecesario, de la denominación «el Hijo del hombre» para designar a Jesús, recuerda a los discípulos dos cosas: que va a salir a la luz el odio a la plenitud humana por parte de ciertos círculos, calificados aquí de «pecadores», y, por el sentido extensivo de la denominación, que la suerte de sus seguidores está en paralelo con la suya.

La frase *el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores*[1206] se corresponde con la del segundo anuncio de la muerte-resurrección (9,31)[1207]: los que allí eran designados como "[ciertos] hombres", son aquí "pecadores/descreídos", es decir, gente apartada de Dios y opuesta a él. Con estas palabras identifica Jesús a los verdaderos "pecadores": no eran los mencionados en 2,15 a propósito de la llamada de Leví, gente despreciada socialmente, pero que siguieron a Jesús, sino los que esperan que sea entregado a ellos para condenarlo a muerte. Son los dirigentes del sistema religioso judío los pecadores de que habla Jesús.

La identificación de "[ciertos] hombres", enemigos del Hijo del hombre (9,31), con "los pecadores" (14,41), muestra al mismo tiempo que el pecado consiste en oponerse a la plenitud humana, sea en uno mismo, frustrando el propio crecimiento personal, sea impidiéndola en los demás.

42 *«¡Levantaos, vamos, que está cerca el que me entrega!»*

Después de su oración, Jesús se muestra resuelto; afronta su destino sin vacilar[1208]. No se interrumpe la lógica de la historia.

1205 Gnilka II 263 afirma, sin argumentos, que la pasiva "es entregado" señala a Dios como el verdadero protagonista. De hecho, será Judas quien lo entregue. Lamarche 337: El verbo "entregar" en Mc tiene siempre por sujeto a hombres.

1206 Pesch II 581: La mención de los pecadores coloca la profecía en el ámbito de la tradición del justo sufriente. El "pecador" es el antagonista por excelencia del "justo" y del piadoso. De la violencia de los impíos, cf. Sal 36,12; 37,32s.; 71,4; 82,4; 97,10, afirmando cada vez que Dios salva al justo.

1207 Pesch II 581: Clara referencia a 10,33s y, sobre todo, a 9,31. Gnilka II 308: El *logion* del Hijo del hombre varía la forma más antigua de 9,31: entregado en manos de los hombres.

1208 Lentzen-Deis 431: Por medio de la oración supera su miedo y encuentra fuerza para asumir su destino.

Invita a los discípulos, sin duda a todos, a acompañarlo (*¡Levantaos, vamos!*), a asociarse a su entrega[1209]. Aunque ahora fallen, esta invitación vale para el futuro[1210].

Con su detención y muerte cercanas (*está cerca el que me entrega*) los enemigos de Jesús pretenden impedir la llegada del reinado de Dios que "está cerca" (1,15). Si en apariencia las dos cercanías parecen opuestas, en el fondo coinciden. El reinado de Dios se realizará a través de la muerte de Jesús.

[1209] No es este el punto de vista de Gnilka II 309: La invitación a ponerse en pie y a marchar no es ya una llamada al seguimiento. A pesar de que sería necesario ahora, no puede esperarse ya que hicieran caso.

[1210] Légasse II 895s: "Vamos" incluye a los discípulos; se supone que a todos, pues también ellos deberán pasar en el futuro por una situación semejante.

III. Mc 14,43-50: *El prendimiento*
(Mt 26,47-56; Lc 22,47-53; Jn 18,2-12)

[43]En seguida, mientras aún estaba hablando, se presentó Judas, uno de los Doce, y con él una turba con machetes y palos, de parte de los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores.

[44]El traidor había convenido con ellos una señal, diciéndoles:
–El que yo bese, él es: prendedlo y conducidlo bien seguro.

[45]Al llegar, acercándose en seguida a él, le dijo:
–¡Rabbí!
Y lo besó con insistencia.
[46]Ellos le echaron mano y lo prendieron.

[47]Uno de los presentes tiró de machete e hirió al siervo del sumo sacerdote, cortándole el lóbulo de la oreja.

[48]Reaccionó Jesús diciéndoles:
–¿Cómo contra un bandido habéis salido con machetes y palos a capturarme? [49]A diario me teníais en el templo enseñando y no me prendisteis. Pero, ¡que se cumpla la Escritura!

[50]Y, abandonándolo, huyeron todos.

NOTAS FILOLÓGICAS

43 *En seguida*, gr. *euthys*, cf. Mateos, «*Euthys* y sinónimos» § 68.
mientras aún estaba hablando, gr. *eti autou lalountos*, genitivo absoluto, como en 5,35.
se presentó, gr. *paraginetai*; *paraginomai* (solo aquí en Mc), "hacerse presente", "presentarse", pres. histórico (lit. "se presenta").
Judas, gr. *Ioudas*; Cods. A K Θ y otros añaden *Iskariôtês*; D y mss. Latinos, *Skariôtês*, cf. Lagrange 392, contra la grafía de Mc (*Iskariôth*: 3,19; 14,10).
uno de los Doce, gr. *heis tôn dôdeka*; *heis* usado como pronombre inde-

finido, Maloney, *Interference* 127.130; cf 14,20.

una turba, gr. *okhlos*, sin artículo, no en el sentido de una multitud del pueblo, como en otros contextos (11,18.32), sino de "turba", banda", "chusma", cf. R. Meyer, *okhlos*. *TWNT* V 583.

con machetes, gr. *meta makhairôn*; *makhaira*, "espada corta", "machete", cf. vv. 47.48.

y palos, gr. *kai xylôn*; *xylon*, "madera", "palo", "bastón" (cf. v. 48), cf. Fl. Josefo, *Bell. Iud.* II 176.

de parte de, gr. *para*, "de", "de parte de", cf. 8,11; 12,2

los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores, gr. *tôn arkhiereôn kai tôn grammateôn kai tôn presbyterôn*, los tres grupos del Sanedrín o Consejo judío; repetición del artículo, Robertson 786; Blass § 276$_2$. Muchos cods. omiten *kai tôn grammateôn kai tôn presbyterôn*; el cod. D inserta un segundo *apo* ante *tôn grammateôn*.

44 *había convenido*, gr. *dedôkei de*, lit. "les había dado" (cod D: *edôken*): *dedôkei*, plpf. sin aumento silábico, según el uso de la koiné, Lagrange 393; Moulton-Howard II 190; *de* parentético, Thrall, *Greek Particles* 62.

con ellos una señal, gr. *syssêmon autois*; *syssêmon*, "señal" (LXX y papiros, Taylor 676), más preciso que *sêmeion* (cod. D), Lagrange 393; el prefijo *syn-* indica que la señal se establece de mutuo acuerdo; de ahí la traducción "había convenido con ellos".

El que yo bese, gr. *hon an philêsô*, fut. puntual de *phileô* (sólo aquí en Mc), "querer", que en aor. tiene sentido dinámico, "besar", cf. Mateos, *El Aspecto*, 94 (cf. *philêma*, "beso", Lc 7,45; 22,48; Rom 16,16; 1Cor 16,20, etc.).

él es, gr. *autos estin*; *autos* usado como pronombre personal, "él" (en lugar de *ekeinos*, usado pronominalmente sólo en 4.20 y 7,20), cf. Thrall, *Greek Particles* 53 nota 1; Blass § 277,3: enfático, Robertson 679; Moulton-Turner III 41; la construcción, al empezar por el relativo, constituye un *casus pendens*, Maloney, *Interference* 86-88. 90; Gundry 858.

prendedlo, gr. *kratêsate auton*; *krateô* (tres veces en esta perícopa: vv. 44.46.49), "coger" "agarrar", "prender", "apresar", con acusat. de un todo: con genit. de una parte, Blass § 170$_3$, cf. 1,31; 3,21; 5,41; 6,17; 9,27; 12,12; 14,1.51.

conducidlo bien seguro, gr. *apagete asphalôs*; *apagô*, "conducir", "llevar", un detenido o prisionero, cf. Gnilka II 316 (cód. D añade *auton*); *asphalôs* (sólo aquí en Mc), "con seguridad", "bien seguro", clás. y LXX, Taylor 676; Lagrange 393: "sólidamente".

45 *Al llegar, acercándose en seguida a él*, gr. *kai elthôn euthys proselthôn autô*; cod. D omite *elthôn euthys*; *proselthôn*, "acercándose"; asíndeton entre los participios, Reiser 159.

le dijo, gr. *legei*, pres. histórico (lit. "dice").

Rabbí, gr. *rabí*, indeclinable, cf. 9,5; 11,21, tratamiento para los maestros de la Ley.

Y lo besó con insistencia, gr. *kai katephilêsen auton*; *kataphileô* (sólo aquí en Mc), clás., LXX y papiros, Taylor 676; *kata-* intensivo, a diferencia del simple *phileô* de v. 44 (Robertson 606, duda); en Lc 7,38.45; 15,20; Hch 20,37,

"besar tiernamente", Lagrange 394; aquí, "con insistencia", Légasse II 903.

46 *Ellos*, gr. ***hoi de***, anafórico a la turba (v. 43)
le echaron mano, gr. ***epebalon tas kheiras autô***, artículo posesivo, Robertson 684
y lo prendieron, gr. ***kai ekratêsan auton***, cf. v.44.

47 *Uno de los presentes*, gr. ***heis de tis tôn parestekotôn***; *heis [de] tis* (*unus [autem] quidam*), construcción clásica, Haubeck-von Siebenthal 329; Robertson 292.742; Blass 247_6, "un cierto", "alguien", "alguno", "uno", cf. 5,22 (con genit. partitivo, sin *tis*); según Lagrange 394, la locución indica que el individuo era conocido del autor, cf. Taylor 677; Gundry 859 lo niega; ***de*** adversativo; muchos cods. omiten *tis*; cod. D omite *heis de*; la partícula ***de*** puede indicar cambio de sujeto; ***paristamai***, "estar presente", cf. 4,29; 14,69.70; 15,35.39.
tiró de machete, gr. *spasamenos* ***tên makhairan***; *spaô* (sólo aquí en Mc), "sacar", "tirar [de machete]", no necesariamente sacar de una vaina, Bratcher-Nida 457; voz media, Robertson 805.828; ***tên makhairan***, artículo posesivo, "su machete", Robertson 684.810; Lagrange 394: el adjetivo posesivo está elegantemente contenido en la voz media, cf. Hch 16,27.
Hirió, gr. *epaisen; paiô* (sólo aquí en Mc), "golpear", "herir".
al siervo del sumo sacerdote, gr. *ton doulon tou* ***arkhiereôs***; ***doulos***, "siervo", "esclavo" (cf. 10,44); "el siervo", articulado como si fuera el único, señala al más alto funcionario del círculo del sumo sacerdote.
cortándole el lóbulo de la oreja, gr. ***kai apheilen autou*** *to ôtarion*; ***aphaireô*** (sólo aquí en Mc), "quitar", "cortar", "cercenar"; ***ôtarion*** (sólo aquí en Mc, cf. Jn 18,10), diminutivo de *ous* (cf. 4,9.23; 7,16.23; 8,18), "lóbulo de la oreja", cf. Taylor 677; Blass § 111_5.

48 *Reaccionó*, gr. ***kai apokritheis***; dado que no hay interpelación precedente, tiene el matiz de "reaccionar", cf. 9,5.
¿Como contra un bandido, gr. ***hôs epi lêstên***; ***epi***, en sentido hostil; ***lêstês***, "bandido", cf. 11,17.
a capturarme?, gr. ***syllabein me***; ***syllambanô*** (sólo aquí en Mc), "asir", "tomar"; de un prisionero, "capturar".

49 *A diario*, gr. ***kath' hêmeran***, locución adverbial, "a diario", "cada día" (sólo aquí en Mc), Robertson 550; ***kata*** distributivo en 6,40; 13,8; 14,19; 15,6.
me teníais en el templo, gr. ***êmên pros hymas en tô hierô***; ***pros hymas***, "con vosotros", indicando lugar, no movimiento, Bratcher-Nida 458; Robertson 625; Moule, ***Idiom*** 52; Moulton-Turner IV 13, cf. 6,3; 2Cor 12,21.
y no me prendisteis, gr. ***kai ouk ekratêsate me***; ***kai*** con sentido adversativo, "pero", "y, sin embargo", Reiser 117; Maloney, ***Interference*** 70.
Pero ¡que se cumpla la Escritura!, gr. ***all' hina plêrôthôsin hai graphai***; ***plêroô***, "cumplirse", cf. 1,15; ***hai graphai***, en plural, "la Escritura", cf. 11,24; en singular, un pasaje de la Escritura, cf. 12,10; la construcción con ***hina*** puede interpretarse como un imperativo, Moule, ***Idiom*** 144; Moulton-Turner III 95; para Robertson 1187.1203, Blass § 448_8 y Gundry 861 *all' hina*, cons-

trucción elíptica: "pero [esto sucede] para que se cumpla..." = "pero tenía que cumplirse...".

50 *Y, abandonándolo*, gr. *Kai aphentes auton*; *aphiêmi*, "dejar", "abandonar".

huyeron todos, gr. *ephygon pantes*; *pheugô*, "huir"; *pantes*, "todos" los discípulos, cf. 14,27.31; cod. D y otros: *pantes ephygon*.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

El prendimiento de Jesús pone en evidencia el odio de los dirigentes hacia él, la incompatibilidad del sistema judío con su persona y la responsabilidad que éste tiene en su muerte. Jesús no presenta resistencia; su entrega es voluntaria. Tras la oración, ha hecho suyo el designio del Padre.

Pueden distinguirse estos momentos:

14,43: Llegada del traidor con la turba.
14,44: Inciso. La señal para identificar a Jesús.
14,45-46: Beso de Judas y prendimiento de Jesús.
14,47: Reacción violenta de uno de los presentes.
14,48-49: Reacción de Jesús.
14,50: La desbandada.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Presentes históricos: *se presentó*, lit. "se presenta" (v. 43); *le dijo*, lit. "le dice" (v. 45); *lo prendieron*, lit. "lo prenden" (v. 46).
2. *Rabbí* (v. 45), cf. 9,5; 11,21, en los dos casos en boca de Pedro.
3. *Al siervo* (v. 47), articulado, como si fuera único.
4. *El lóbulo de la oreja* (v. 47), untado con sangre en la consagración del sumo sacerdote, cf. Éx 29,20 y Lv 8,23.
5. *Todos*, (v. 50), cf. 14,31.

LECTURA

Llegada del traidor con la turba

43 *En seguida, mientras aún estaba hablando, se presentó Judas, uno de los Doce, y con él una turba con machetes y palos, de parte de los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores.*

El adverbio inicial, *en seguida*, señala un cambio de escena, pero la precisión *mientras aún estaba hablando* la une estre-

chamente a la anterior[1211]. La escena anterior terminaba con el anuncio de Jesús de "que está cerca el que me entrega" (14,42); ésta comienza señalando el inmediato cumplimiento de ese anuncio (*se presentó Judas*)[1212].

El traidor aparece mencionado por su nombre (*Judas*), pero sin el apellido Iscariote (única vez en Mc, cf. 3,19; 14,10), como si perdiera su individualidad: el nombre solo lo acerca a "Judea", "judío", y lo hace representante de la parte de Israel que traiciona a Jesús. De hecho, Mc usa el presente histórico, *se presentó* (lit. "se presenta"), para indicar que, en su tiempo, la actitud de Judas se continúa en la del pueblo judío.

Al llamarlo *uno de los Doce*, se subraya el fracaso del nuevo Israel[1213]. La mención enlaza con el acuerdo de Judas con los sumos sacerdotes (14,10-11). Ha encontrado la ocasión propicia (14,11)[1214]. Al omitir el artículo (cf. 14,10: "el [que era] uno de los Doce"), Mc parece extender la culpa al grupo entero.

Judas aparece como guía y jefe (*y con él*)[1215] de un tropel de gente (*una turba*)[1216] armada de manera rudimentaria (*mache-*

[1211] Pesch II 588: *kai euthys*, cesura; *eti autou lalounto*, enlace, contemporaneidad.

[1212] Cf. Ernst II 695; Brown, *La muerte del Mesías* I 314s.

[1213] Gundry 858: La identificación de Judas como "uno de los Doce" ayuda de nuevo a Mc a retratar la crucifixión como un acto de perfidia más que por la búsqueda de justicia. Brown, *La muerte del Mesías* I 316: La denominación no tiene por objeto identificar al personaje; es una nota amarga. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 27: "Uno de los Doce", cf. 3,19; 14,10; 14.20. Esta repetición y esta insistencia tienen como finalidad manifiesta impresionar al lector, haciendo resaltar la odiosa contradicción entre la pertenencia del personaje al círculo de los íntimos de Jesús y el acto que va a consumarse o que está en proceso de cumplimiento.

[1214] Cf. Pesch II 588.

[1215] Pesch II 589: Judas comparece como el comandante de la patrulla armada, que parece haberse formado expresamente con objeto de detener a Jesús. Légasse II 901: Judas conduce la acción en su totalidad, la turba está solamente "con él"; *idem*, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 26: Judas es el que dirige la operación; les da la contrasecha y también órdenes. 29: Emplea un lenguaje de jefe (v. 44). 31: En el v. 46, la ausencia de toda denominación, hace resaltar más la desaparición del grupo bajo las órdenes de Judas, única persona a la que se nombra en esta circunstancia.

[1216] Brown, *La muerte del Mesías* I 316s, se muestra contrario a la opinión de muchos estudiosos que interpretan aquí *okhlos* como "chusma" o "tropel", porque el texto señala que la multitud viene "de parte de" las autoridades judías que componen el sanedrín. Deduce de ahí que no se trata de un tropel de exaltados, sino de un cuerpo oficial de policía y que nada da a entender que el arresto nocturno sea ilegal. Es verdad que la multitud viene de parte de las autoridades, pero está a las órdenes de Judas y no se comprende que si Mc la considerara como un cuerpo oficial de policía la designe con un término tan vago y no la llame *hypêratai* como en 14,54.

tes y palos)[1217]. No son tropas regulares ni policía del templo, sino una banda de voluntarios o de mercenarios, esbirros de los dirigentes[1218]. Lo mismo que Judas se encargó de entregar a Jesús (14,10-11), evitando a las autoridades tener que buscarlo, así esta multitud se encarga de prenderlo, en lugar de las tropas o guardias oficiales. Van con armas, señal de que consideran a Jesús un individuo peligroso y esperan resistencia por parte de él y de su grupo[1219].

La turba está enviada por las autoridades supremas, los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores, las tres categorías que componían el Consejo o Sanedrín (cf. 8,31; 11,27; 15,1)[1220]: el Consejo en pleno va a ser responsable de la muerte de Jesús. Se nombran en primer lugar *los sumos sacerdotes*, los representantes oficiales del Dios de Israel; son ellos los mayores enemigos de Jesús, los que no pararán hasta conseguir que Pilato acabe condenándolo a la cruz (cf. 15,3.10-11)[1221].

Inciso. La señal para identificar a Jesús

44 *El traidor había convenido con ellos una señal, diciéndoles: «El que yo bese, él es: prendedlo y conducidlo bien seguro».*

[1217] En cambio, para Brown, *La muerte del Mesías* I 317, las armas son las normales: "espadas" y garrotes o palos, las propias de una "policía de calle".

[1218] Lagrange 393: No se trata de la guardia del templo, sino de una banda de gente reunida para dar un golpe de mano; cf. Taylor 675; Harrington 61; Lamarche 338.

[1219] Gnilka II 315: Las armas indican que la tropa pensaba encontrar resistencia. Limbeck 202: Esperaban gran oposición por parte de los discípulos; cf. Légasse II 902; Lentzen-Deis 436.

[1220] Los senadores aparecen aquí en último lugar, como el origen remoto de lo que sucede. Se nombran los primeros sólo en 8,31, como si fueran ellos el poder del dinero a cuyo servicio están el poder ejecutivo religioso-político y el ideológico; en 11,27 y 14,43, en último lugar; en 14,53 y 15,1, en medio. Sólo los sumos sacerdotes y los letrados: 10,33; 11,18; 14,1; 15,31. Únicamente los sumos sacerdotes: 14,10. La precedencia en el Consejo correspondía a los sumos sacerdotes, luego a los senadores y, por último, a los letrados; pero, en la acción, aparecen los letrados antes que los senadores (11,27; 14,43) o bien solos los sumos sacerdotes (10,33; 11,18; 14,1). Oficialmente, éstos son los supremos responsables, cf. Pesch II 588. El cód. D repite la preposición *apo*, "de parte de", después de mencionar a los sumos sacerdotes, como separando dos grupos: los sumos sacerdotes, por un lado, principales responsables, y los letrados y senadores por otro. Lagrange 393: La enumeración por separado marca la complicidad de las tres facciones. Gnilka II 315: Al caracterizar a los acompañantes de Judas como enviados de las tres facciones del sanedrín, se da a entender que la instancia judial judía oficial y suprema interviene contra Jesús.

En este inciso, que hace referencia al pasado inmediato y describe un acuerdo previo entre Judas y sus acompañantes[1222], Mc no llama a Judas por su nombre; lo designa como *el traidor* (lit. "el que lo entregaba"), pues está preparando la entrega de Jesús[1223].

Judas comunica a los miembros de la turba el modo como va a identificar a Jesús (*había convenido con ellos una señal...*). Esto muestra que esta multitud no es la que escuchaba a Jesús en el templo, puesto que no lo conoce[1224]. Por eso, estando Jesús acompañado de los suyos, para detenerlo, hacía falta una señal que lo distinguiese de éstos. Judas no va a improvisar; ha preparado cuidadosamente su plan[1225].

La señal que les da Judas es un beso (*El que yo bese, él es*), muestra ordinaria de respeto y afecto de un discípulo a su maestro[1226]. En el momento de la traición, pues, va a presentarse ante Jesús como discípulo suyo. Es el colmo del cinismo y la hipocresía.

El que ama de verdad, como Jesús, está expuesto a la traición, pero su amor no se desmiente ante ella; queda a merced de la intención del que quiera utilizar ese amor, pero nunca se desdecirá de él. En Jesús todos, incluso sus enemigos, pueden encontrar acogida. Por eso Judas, que sabe que Jesús está al tanto de su traición (14,18.20), está seguro de poder acercarse a él sin ningún reparo; Jesús no lo va a rechazar. De hecho, la traición se hará con una demostración falsa de afecto (un beso).

Judas da la orden a los esbirros de prender a Jesús en cuanto vean la señal; se comporta como jefe de la banda[1227]. Al mismo

[1221] Pesch II 588: Los sumos sacerdotes, principales responsables, son mencionados primero. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 28: Mc otorga a los sumos sacerdotes la parte del león en el proceso de Jesús (en el relato de la Pasión aparecen siempre o bien solos o bien en cabeza de lista: cf. 14,1.10.53; 15,1.3.10.11.31).

[1222] Cf. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 28s.

[1223] Gundry 858: "El traidor", "el que lo entregaba", en lugar de "él", que habría bastado.

[1224] Gnilka II 315: Mediante un beso, Judas quiere dar a conocer a Jesús. Esto presupone varias cosas: que Jesús se encuentra con sus discípulos, que la turba no lo conoce y que quiere, sobre todo, apresarlo a él, no a sus acompañantes; cf. Ernst II 696.

[1225] Cf. Gundry 858.

[1226] Cf. Lagrange 393. Taylor 676: Los rabinos y sus discípulos tenían la costumbre de besarse, cf. Strack-B. I 996.

[1227] Légasse II 903: En la conversación con la turba, Judas sobrepasa los límites de un mero guía, para adoptar el tono o arrogarse los poderes de un jefe de comando. Pesch II 589: El término *apagô* subraya el carácter "oficial" de la acción.

tiempo les recomienda precaución al conducirlo preso (*conducidlo bien seguro*)[1228]. No puede entender que Jesús se entregue sin resistencia a la muerte y no intente escapar. Puede también que otros, probablemente sus discípulos, traten de liberarlo; además, está siempre detrás el fantasma del pueblo, que, si se difunde la noticia, podría armar un tumulto (14,2).

Es evidente el propósito de los dirigentes de matar a Jesús: se le detiene sin acusación previa, se utiliza sólo la fuerza. Su denuncia se ha hecho insoportable a las autoridades.

Beso de Judas y prendimiento de Jesús

45-46 ***Al llegar, acercándose en seguida, le dijo: «¡Rabbí!». Y lo besó con insistencia. Ellos le echaron mano y lo prendieron.***

Vuelve Mc al presente de la escena (***Al llegar***, cf. v. 43). Judas no pierde tiempo (***acercándose en seguida***)[1229], interrumpe las palabras de Jesús (v. 43: "mientras aún estaba hablando") y, adelantándose a toda pregunta, se dirige a él: ***le dijo***. Mc pone este verbo en presente histórico (lit. "le dice"), trasladando a su época la traición de Judas. Actualiza así el gesto de éste; en él ve representado el de cualquiera que llamándose discípulo de Jesús actúa contra sus enseñanzas.

Judas da a Jesús el tratamiento de ***Rabbí***, como había hecho Pedro en dos ocasiones anteriores (9,5: escena de la transfiguración; 11,21: escena de la higuera seca); el discípulo que va a negarlo (Pedro) y el que lo traiciona (Judas) son los únicos en este evangelio que llaman así a Jesús. Esto muestra que Judas esperaba que Jesús fuera "un maestro" que se atuviera a la tradición del judaísmo, aunque ésta legitimase la opresión y la injusticia (7,8-13), y que hiciese suya las ideas del nacionalismo

[1228] Brown, *La muerte del Mesías* I 323: Algunos interpretan *asphalôs* en el sentido de exención de daño, pero lo que en Mc importa a Judas no es que Jesús sea detenido sin ningún daño, sino que no se escape.

[1229] Pesch II 589: *euthys* se refiere a *proselthôn* no a *elthôn* (contra D. Dormeyer, *Die Pasión Jesu* 140).

[1230] Para Dormeyer, *Die Passion Jesu* 147 constituye una burla del magisterio que Jesús se atribuye. En cambio, para Brown, *La muerte del Mesías* I 324s, este título, aplicado antes a Jesús por sus discípulos (?), debe ser considerado en Mc como la forma respetuosa de tratamiento empleado habitualmente; cf. Gnilka II 316.

judío y del mesianismo davídico. Si Jesús hubiera sido un rabbí, un maestro al servicio de la Ley y propugnador de la gloria de Israel, Judas se habría identificado con él. Con el término "Rabbí" Judas expresa su ideal, el mismo que expresó Pedro. El apelativo es casi un reproche[1230].

Llamar a Jesús "Rabbí" está en oposición con la verdadera adhesión a él. El tratamiento muestra lo que Judas lleva en el corazón, y el beso lo que profesa con los labios. Judas tipifica al Israel infiel. Su beso realiza el texto de Is 29,13, citado en Mc 7,6: «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí».

Besa a Jesús *con insistencia*[1231], para que todos puedan verlo y evitar toda confusión. El objetivo de la demostración de afecto es traicionar a Jesús, entregarlo para que lo detengan. Con su gesto "transforma un signo de amor en signo de muerte"[1232]; Judas abusa del amor de Jesús para procurar su muerte[1233].

Jesús se deja besar. Ofrece a Judas su última oportunidad, le da la última muestra de amistad. Él no expresa ruptura ni muestra rencor. Guarda silencio.

La señal es eficaz. La estaban esperando y, en cuanto la turba la ve, echa mano a Jesús[1234], que no ofrece ninguna resistencia[1235]. Se cumple así lo anunciado por Jesús en 14,41: es entregado en manos de los pecadores.[1236] Judas traiciona al Mesías, la

[1231] Pesch II 589: Con ***kataphileô*** (diverso de ***phileô*** en v. 44) se caracteriza quizá el beso como gesto particularmente enfático. Gundry 859: El preverbio ***kata-*** puede indicar besar abajo, la mano o pie más que en la cara. Pero puede también ser perfectivo, indicando un besar prolongado. Brown, *La muerte del Mesías* I 323: ***kataphilein*** es un intensivo destinado a dar viveza a la narración; cf. Schweizer, *Marco* 336. Trocmé 350: Es un besar particularmente caluroso, como lo indica el empleo de ***kataphileô***, más fuerte que el simple ***phileô*** del versículo precedente.

[1232] D. P. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark* (Wilmington 1984, reimpr. Collegeville 1991) 81, citado por Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 30.

[1233] Cf. Prov 27,6: "Leal es el golpe del amigo; falso, el beso del enemigo". El AT tiene un larga tradición de besos falsos: Gen 27,26s; 2Sm 15,5; 20,9; Prov 7,13; Eclo 29,5. Ernst II 696: La tradición cristiana se sirve evidentemente de un conocido motivo veterotestamentario y rabínico para subrayar la ignominiosidad de la traición.

[1234] "Le echaron mano" (***epebalon tas kheiras***, lit.: "le echaron las manos"), 9,31: en manos (***kheiras***) de hombres; 14,41: en manos (***tas kheiras***) de los pecadores). Pesch II 590: La locución muestra el carácter violento de la acción.

[1235] Ernst II 697: La renuncia a toda resistencia es verdaderamente sorprendente; Jesús es el "Justo sufriente", que es entregado a la perfidia de los enemigos (Sal 35,15s) y a la falsedad del amigo (Sal 41,7a).

[1236] Légasse II 904: Los "pecadores" entran en acción y, obedeciendo la orden de Judas (v. 44), arrestan a Jesús; *idem*, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 31.

turba usa la violencia contra él, los dirigentes utilizan a ambos para su propósito de darle muerte. A partir de este momento desaparece Judas[1237].

Reacción de uno de los presentes

47 *Uno de los presentes tiró de machete e hirió al siervo del sumo sacerdote, cortándole el lóbulo de la oreja.*

Mc no identifica explícitamente al que en este momento usa la fuerza, sólo indica que se trata de *uno de los presentes*. En realidad, el evangelista escatima en esta perícopa las identificaciones explícitas; es el contexto la que las va determinando. Así, en el v. 46, los que arrestan a Jesús son denominados "ellos", siendo el contexto anterior y la acción que ejecutan los que permiten identificarlos con el tropel de gente que acompaña a Judas (v. 43). Lo mismo ocurre, en el episodio final, con la frase "huyeron todos" (v. 50), que podría referirse a la turba a la que Jesús reprocha su actuación con él (vv. 48s); sólo la perícopa precedente (14,32-42), donde aparecen los discípulos, y la predicción de Jesús después de la cena del abandono de todos ellos (14,27) señala a éstos como los que huyen tras el prendimiento[1238].

También aquí es el contexto, unido al uso que hace Mc de la partícula griega *de*, que aparece al comienzo del versículo, lo que permite identificar al agresor.

En primer lugar, el atacante pertenece (*Uno de*) a un grupo estático, *los* allí *presentes*[1239], distinto de la turba, que forman el grupo dinámico que ha prendido a Jesús. Mientras la turba lleva a cabo el prendimiento, uno de los testigos del hecho reacciona con violencia ante él. Por lógica, ese testigo no puede ser un miembro de ella, ni tampoco un espectador ocasional, porque los dirigentes han evitado la detención en público de Jesús, por

[1237] Cf. Gundry 859. Trocmé 350: Una vez cumplido su siniestro papel, Judas desaparece del relato.

[1238] Légasse II 907: Ausentes del relato desde 14,42, los discípulos retornan (v. 50). Aunque no se les nombre, el equívoco no es más que aparente: no pueden ser los que han venido a detener a Jesús, y está la predicción de 14,27 ("las ovejas se dispersarán").

[1239] En griego, *tôn parestêkotôn*, participio de perfecto sustantivado.

miedo a un tumulto popular (14,1-2; cf. 11,18; 12,12). El agresor, pues, es uno de los que han acompañado a Jesús a Getsemaní (14,32) y que está con él en el momento de su arresto, es decir, uno de sus discípulos[1240]. Aunque éstos no se nombran explícitamente en toda la escena, están presentes en la misma, de lo contrario no tendría sentido la señal que Judas había convenido con la turba (v. 44) y su gesto de besar con insistencia a Jesús (v. 45), encaminados ambos a evitar que, al realizarse la detención, Jesús fuese confundido con alguno de sus acompañantes. Son ellos, además, los que al final de la escena abandonan a Jesús y salen huyendo (v. 50).

El uso de la partícula griega *de* al comienzo del versículo confirma esta conclusión. Dicha partícula se emplea en muchas ocasiones para ir separando a los personajes o grupos actuantes[1241]. En la perícopa aparece tres veces (vv. 44.46.47). Después del binomio Judas-multitud (v. 43), *de* separa primero a Judas como contradistinto de la multitud (v. 44: "[pero (*de*)] el traidor había convenido con ellos una señal"), luego a la multitud como contradistinta de Judas (v. 46: "[pero (*de*)] ellos le echaron mano y lo prendieron"), sin necesidad de identificarla de otro modo. El doble *de* agota el contenido del binomio. A continuación aparece otro *de* (v. 47: "[pero (*de*)] uno de los presentes") que identifica a un actante, separándolo, como lo ha hecho hasta ahora, como contradistinto tanto de Judas como de la multitud. Si perteneciera a esta última, Mc habría puesto "[pero (*de*)] uno de la multitud" (gr. *heis de tis tou okhlou*), o bien, "[pero (*de*)] uno de ella" (gr. *heis de tis autôn*), y no "[pero (*de*)] uno de los presentes" (gr. *heis de tis tôn parestêkotôn*)[1242]. Por otra parte, después de la detención, la turba está tranquila, ha conseguido su objetivo; no tiene sentido que nadie de ella intervenga. Así pues, *los presentes* designan un grupo, hasta ahora inactivo, distinto de la multitud que acaba de prender a Jesús y que no

[1240] Como ocurre en Mt 26, 51; Lc 22,49-50 y Jn 18,10 (Simón Pedro).

[1241] Cuando en el texto griego tiene esta función, no hace falta reflejar la partícula *de* en la traducción.

[1242] Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 32, que señala que el *de* inicial del v. 47 supone un cambio de sujeto, sorprendentemente, identifica al agresor no con los que detienen a Jesús, sino con uno de la turba, como si ésta fuera diferente de los que llevan a cabo el arresto.

puede ser otro que el grupo de discípulos que han sido testigos del prendimiento. Uno de este grupo es el agresor[1243].

A este individuo Mc no lo llama "discípulo", pues, a partir de la llegada a Getsemaní, donde ha usado el término por última vez (14,32), deja de emplearlo en todo el relato de la Pasión. De hecho, no puede llamarlo discípulo porque su acción se opone a la actitud y enseñanza de Jesús. Por eso lo describe como *uno de los presentes*[1244], locución que indica cercanía[1245], pero no adhesión auténtica a Jesús.

El personaje en cuestión reacciona inmediatamente después del prendimiento, luego su acción quiere ser una respuesta a ese hecho[1246]; intenta responder con la fuerza a la violencia que se está ejerciendo contra Jesús. Ahora bien, la actitud que lleva a este acto es la expresada por Pedro en 14,31: "Aunque tuviese que morir contigo, jamás renegaré de ti", asumida a continuación por el grupo de discípulos al completo ("Y todos decían lo mismo"). El atacante es, pues, un miembro de éste, que los representa a todos; la actitud común del grupo es lo que hace que el sujeto aparezca indeterminado (*Uno de*); podría ser "uno

[1243] La mayor parte de los autores piensa que el atacante es uno de la multitud que, por torpeza o error, hiere a uno de su propio bando; así Schenke, *Der gekreuzigte Christus* 118ss; Pesch II 590; Gundry 879; Gnilka II 316; Lamarche 338s; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 31s; *Idem*, II 904s; Trocmé 350. Para Brown, *La muerte del Mesías* I 339s, en Mc, el agresor no pertenece al grupo de discípulos ni al de los llegados para el arresto; pertenece a un tercer grupo: el de los espectadores ocasionales; lo mismo, Schweizer, *Marco* 336. Olvida Brown que la detención se realiza de noche y a traición para, fuera de los discípulos, evitar toda clase de testigos. Entre los autores que sostienen que el agresor es un discípulo, pueden citarse: Linnemann, *Studien* 45-51; Schneider, «Die Verhaftung Jesu» 191s.195; Dormeyer, *Die Passion Jesu* 141; Ernst II 697; Suhl, «Die Funktion» 301-306; van Iersel, *Marco* 398; Pikaza, *Pan, casa, palabra* 396.

[1244] La locución griega que designa al individuo (*heis de tis*), clásica, tiene un énfasis particular (cod. D: *tis*), "cierto individuo", y puede indicar que el individuo era conocido del autor; así Lagrange 394 (que recoge también la opinión de Schanz de que Mc no nombra al agresor por prudencia, a causa de la autoridad romana); Taylor 677. Gundry 859 lo niega.

[1245] Mc no lo llama discípulo (última mención de *mathêtês/mathetai* en 14,32, que no se repetirá en toda la pasión), sustituyendo *heis de tôn mathêtôn* por *heis de tôn parestêkotôn*. En apoyo de esta conclusión puede añadirse que Mc, tan económico en su técnica literaria, no introduciría un acto erróneo que no tiene consecuencias en la trama narrativa ni aclara ningún aspecto de la escena. Además, como se verá, la figura del siervo y la precisión "el lóbulo de la oreja" están llenas de significado.

[1246] Brown, *La muerte del Mesías* I 338: "En Marcos/Mateo, donde *ya* se ha echado mano a Jesús, el golpe con la espada debe entenderse como reacción contra esa captura".

cualquiera" de ellos[1247]. Todos estarían dispuestos a morir con Jesús combatiendo al enemigo, pero no comprenden que Jesús se entregue voluntariamente sin oponer resistencia. La muerte sin resistencia y sin gloria no tiene sentido para ellos. Lucharían por derrocar a los dirigentes para instaurar el reinado de Jesús, pero dar la vida sin defenderla con uñas y con dientes lo consideran un gesto inútil. Como no han hecho caso de las exhortaciones de Jesús (14,34.38), no han vencido la tentación y no pondrán, como él, dar testimonio del amor del Padre.

El anónimo personaje hiere con un machete al siervo del sumo sacerdote, cortándole el lóbulo de la oreja. En la frase *tiró de machete,* el artículo es posesivo (= "su machete", el que él llevaba)[1248], indicando el talante de violencia que reinaba en el grupo de discípulos, en correspondencia con su idea del mesianismo davídico de Jesús[1249]. El atacante va a usar la misma arma (un *machete*) que los que han ido a prender a Jesús (v. 43). Se pone al nivel de la turba.

El siervo del sumo sacerdote, es un título honorífico[1250]. Destaca de la turba y denota un personaje cualificado que desempeña un cargo único y de primera fila[1251]; aparece, pues, como un delegado y representante del sumo sacerdote, la suprema autoridad política y religiosa de Israel, que encarnaba la institución. En los pueblos orientales, cualquier funcionario, aun de alto rango, era llamado «siervo» de su señor. Atacar al siervo equivale a atacar al sumo sacerdote.

El atacante hiere al representante del sumo sacerdote en *el lóbulo de la oreja*[1252]. Esta precisión de Mc tiene por trasfondo

[1247] Cf. Pikaza, *Marco* 201.

[1248] Según Lagrange 394, el adjetivo posesivo está elegantemente contenido en la voz media, cf. Hch 16,27.

[1249] Gnilka II 316: Los peregrinos galileos consideraban el arma parte de su atuendo.

[1250] Gnilka II 270: "Siervo del sumo sacerdote" es una denominación honorífica (cf. 1Sm 29,3, de David; 2Re 5,6, de Naamán).

[1251] El término "siervo" (*doulos*) aparece articulado, "el siervo" (*ton doulon*), como si fuera el único; es decir, designa el funcionario por antonomasia, el más importante.

[1252] El diminutivo griego *ôtarion* significa "lóbulo de la oreja", por oposición a *ous* (4,9.23; 7,16.33; 8,18), "oído, oreja"; cf. Taylor 677; Harrington 61. Equivale a *ho lobos tou ôtos* de Éx 29,20 y Lv 8,23.

Éx 29,20 y Lv 8,23, donde se prescribe y ejecuta la consagración de Aarón, el sumo sacerdote, y de sus hijos. Para realizarla, se untaban con sangre del animal sacrificado varias partes del cuerpo del futuro sacerdote, entre ellas el lóbulo de la oreja derecha.

Así, cortar al siervo *el lóbulo de la oreja* equivale a despojar al sumo sacerdote de su consagración, es decir, a destituirlo. El agresor no se enfrenta con la turba, sino con la máxima autoridad de su pueblo. Se revela su postura: concebía a Jesús como un Mesías reformador de las instituciones, que había de destituir a los dirigentes empleando la fuerza. Por eso, con su acción, declara ilegítimo el sumo sacerdocio existente. Muestra el espíritu reformista violento que ha caracterizado siempre a los discípulos, en particular a Pedro (1,29-31). No han orado (14,38) y sucumben a la tentación.

Hay que notar dos hechos narrativamente incongruentes. En primer lugar, al siervo del sumo sacerdote se le nombra inesperadamente; nadie habría pensado que entre la turba anónima que acompaña a Judas se encontrase un personaje tan importante, que normalmente debería haber asumido las funciones de jefe. En segundo lugar, inexplicablemente no hay reacción al ataque ni por parte de Jesús ni por parte de la turba[1253]. Esta doble incongruencia narrativa lleva a concluir que tanto la figura del siervo como la agresión del discípulo son sólo un artificio literario de Mc para explicitar la actitud del grupo que acompañaba a Jesús en el momento de su detención[1254].

Reacción de Jesús

48-49 *Reaccionó Jesús diciéndoles: «¿Como contra un bandido habéis salido con machetes y palos a capturarme? A diario*

[1253] Cf. van Iersel, *Marco* 398s.

[1254] No es la primera vez que Mc crea personajes para poner de relieve una actitud o representar una directiva: vse. en 2,6, la figura de los letrados "allí sentados", que no habían entrado en la casa ni salen de ella: en 9,36, la del "chiquillo"; en 14,3, la de la mujer del perfume; en 14,13, la del hombre del cántaro. En los otros tres evangelios, el atacante es identificado como discípulo (Mt 26,51: "uno de los que estaban con él"; Lc 22,50: "uno de ellos [v. 49: de los que estaban en torno a él]"; Jn 18,10: "Simón Pedro") y es reprochado por Jesús. Al contrario que Mc, han adoptado el estilo realista.

me teníais en el templo enseñando y no me prendisteis. Pero, ¡que se cumpla la Escritura!».

Sin ser interpelado, Jesús reacciona. Es la primera vez que se le nombra desde 14,30 (diálogo antes de llegar a Getsemaní). No se dirige al traidor, ni al atacante, sino a la turba.

Protesta del modo infamante como van a prenderlo (*¿Cómo contra un bandido...*), como si fuese un individuo violento fuera de la ley[1255]. Opone la clandestinidad del prendimiento (cf. 14,1), de noche, al carácter público de su enseñanza; si había motivo para detenerlo, podían haberlo hecho en el templo y abrirle un proceso; pero a eso tenían miedo los sumos sacerdotes (11,18; 12,12)[1256]. El reproche de Jesús se dirige, por tanto, a las autoridades mismas[1257], que han enviado a esta banda de gente, que no pertenece siquiera a la policía regular. Denuncia la vileza de los dirigentes y al mismo tiempo deja entrever su cobardía, pues no se atreven a enfrentarse con él, a tomar una decisión pública ni a asumir la responsabilidad de sus propios actos.

La locución *a diario* parece indicar que Jesús visitaba el templo cada día para enseñar en él, aunque de hecho, según el cómputo de Mc, sólo ha estado allí en tres ocasiones (11,11.15b; 27b). Es posible que Mc quiera insinuar, con esta locución, que su relato no agota los hechos de la vida de Jesús[1258].

Aparece la mala conciencia de las autoridades; no se atreven a la confrontación con Jesús, en la que han quedado derrotadas

[1255] El término "bandidos" fue usado por Jesús para designar a los responsables del comercio del templo (11,17), es decir, a la jerarquía judía. Volverá a ser usado para designar a los dos crucificados con Jesús (15,27). Según Gnilka II 317, *lêstês* se aplica al ladrón que roba en la calle (LXX Os 7,1), que comete robos en las casas utilizando la violencia (Abd 1,5), que derrama sangre (Ez 22,9 AB); además, al miembro de una banda, al rebelde, y –según Josefo– también al zelota.

[1256] Légasse II 906: Elipsis llena de ironía y sarcasmo, pues se sabe que lo que lo impidió fue el miedo a afrontar a una multitud que era favorable a Jesús. B. van Iersel, *Marco* 399: Jesús revela con ironía que jamás ha sido violento con nadie y que nunca se ha escondido como si buscase escapar del arresto.

[1257] Ernst II 697s: Los jefes del pueblo han querido hacer de Jesús un malhechor común.

[1258] Lagrange 395: Ha enseñado tres días en el templo. La locución *pros hymas* no se refiere a la turba, que no conoce a Jesús, sino a los verdaderos autores del golpe o, más bien, al pueblo en general. Taylor 678: "a diario" indica que el ministerio de Jesús en Jerusalén duró más de los tres días indicados por el evangelista. Gundry 880: Tan fuerte es el deseo de poner en evidencia a los que han venido, que Mc pone "cada día", "a diario", para sólo dos días de enseñanza.

(11,27b-33). Jesús ha atacado sobre todo su praxis, la ha denunciado en público; no se ha enfrentado con la Ley, sino con el comercio en el templo y con la conducta de ciertos letrados. Incluso la terrible parábola de los viñadores se refería al modo de proceder de los dirigentes, acusándolos de apropiarse del pueblo (la viña). No se ha enzarzado en discusiones teológicas, ha puesto en cuestión su comportamiento, y ellos saben que ahí tienen la batalla perdida; por eso el arresto no se hace en público, sino a traición. Lo tratan como si fuera un rebelde violento, a él que nunca ha usado ni predicado la violencia; como a un forajido, un fuera de la ley, peligroso para la sociedad, al que no se reconocen derechos.

Jesús había enseñado en el templo y, en su enseñanza, lo había denunciado como una cueva de bandidos (11,17). Al asociar ahora las dos palabras, "bandido" y "enseñar", insinúa Mc que el verdadero motivo del prendimiento es que Jesús ha puesto al descubierto la explotación del pueblo que hacen los dirigentes. Para acabar con esa enseñanza, expuesta a la luz del día y que no pueden refutar, usan el dolo y la traición, confirmando la realidad de la denuncia y su cobardía. Quieren así suprimir, no la realidad del bandidaje que ellos ejercen, sino la resonancia de la acusación que hace Jesús.

La Escritura que menciona Jesús puede referirse al texto de Is 53,12: "Fue contado entre los malhechores", pero el término global «la Escritura» indica que alude también a otros pasajes; sin duda a los que describen la suerte del justo perseguido y la violencia y perfidia de sus enemigos[1259]. Por otra parte, la frase *que se cumpla la Escritura*[1260] no significa que los antiguos tex-

[1259] Cf. Sal 37/36,14; 71/70,11; Jr 26,8; 37,12s. La Escritura *(hai graphai)* no ha aparecido más que en 12,24: *mê eidotes tas graphas*, "por no conocer la Escritura". Cuando se trata de un pasaje determinado se usa el singular (12,10: *tên graphên tautên)*. Lamarche 340: La Escritura puede referirse al texto de Zac 13,7, citado antes por Mc (14,27): "Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas". Jesús no es cogido de improviso; cf. Gnilka II 318; Ernst II 698. Radermakers 307: Quizá alusión a Sal 41,3: "entregado en manos de los enemigos"; cf. Gundry 860.

[1260] Lagrange 396: "que [se cumpla]" (gr. *all' hina)*, elipsis muy viva; se diría que Jesús habla consigo mismo. Taylor 678: El texto puede interpretarse en sentido imperativo, aunque más probable es que deba sobreentenderse *gegonen*, "ha sucedido". Gundry 880 interpreta *hina* como final, "para que".

tos hubiesen vaticinado lo que había de suceder con Jesús. La Escritura es testigo de una experiencia humana repetida en la historia, que vuelve a realizarse en esta ocasión; describe una constante del comportamiento humano malvado, y Mc ve su analogía con la situación en que Jesús se encuentra: lo que tuvo lugar entonces lo tiene también ahora[1261].

La desbandada de los discípulos

50 *Y, abandonándolo, huyeron todos.*

Como había predicho Jesús (14,27), todos los suyos lo abandonan[1262]; quieren ponerse a salvo (8,35) y olvidan toda solidaridad con él. Jesús queda completamente solo[1263], y su soledad durará hasta la cruz.

Huyen por miedo. Los que lo habían dejado todo para seguir a Jesús (1,18.20; 10,28), dejan ahora a Jesús para ponerse a salvo ellos y no perder la vida[1264]. Sin embargo, ése es el camino para perderla (8,35). No han renegado de sí mismo (8,34), no han renunciado a su ambición y a sus ideales de triunfo terreno. Por eso, no están dispuestos a arriesgar su vida por seguir hasta el fin a un Jesús que no comprenden y con el que no se sienten identificados. Ahora dejan a Jesús, la verdadera vida, por miedo a perder la que los hombres pueden quitar.

[1261] Limbeck 203: El prendimiento no se atribuye a Satán, sino a Dios, como cumplimiento de la Escritura. Pero he aquí la acertada observación de Lamarche 340: "Hay que descartar toda interpretación errónea de la voluntad de Dios. Según la teología corriente en el AT (p. ej. Éx 4,21; 7,3; 9,12, etc.) y aun en el NT (Rom 9,18), como es impensable que una criatura pueda oponerse a Dios, si un hombre se levanta contra él, como el Faraón en tiempos de Moisés, es porque Dios le ha endurecido el corazón. Hoy es imposible expresarse de esta manera: en otras palabras, es imposible transportar a nuestro sistema teológico actual cierta expresiones de la Escritura, incluso de los evangelios, que presentan el complot de los enemigos de Jesús que llega a prenderlo y a crucificarlo como siendo la «voluntad» de Dios (cf. Hch 2,23; 3,18; 4,28). Hay que comprender bien, por tanto, la afirmación: «que se cumpla la Escritura» (14,49), así como la cita de Zac 13,7 (14,27)". Gundry 861: Quizá Éx 24,8; Is 53,12; Sal 22,2.8-9; 41,10 (9); 69,22 (21); 109,25. El texto enseña que, a pesar de la injusticia y a través de ella, Dios está cumpliendo su propósito de salvación: cf. Pesch II 592.

[1262] Mc no identifica a los que huyen, aunque el verbo "abandonar" insinúa que son los discípulos.

[1263] Schweizer, *Marco* 337: La soledad del Hijo del hombre es total.

[1264] Cf. Lamarche 339; Gundry 880s.

Todos se habían asociado a la bravata de Pedro (14,31: "Aunque tuviese que morir contigo, jamás renegaré de ti"). Es decir, habrían estado dispuestos a enfrentarse violentamente con el poder establecido, para derrocarlo; pero, al ver que Jesús no opone resistencia, lo abandonan y huyen[1265].

[1265] Pikaza, *Marcos* 201s: Hay que destacar la unión entre *violencia* y *huida*. Los que sólo saben luchar con las armas acaban escapando y abandonan todo como estaba.

Colofón

Mc 14,51-52: *El joven que escapa*

[51]Lo acompañaba cierto joven que iba desnudo, envuelto en una sábana, y lo prendieron. [52]Pero él, dejando la sábana, huyó desnudo.

NOTAS FILOLÓGICAS

51 *Lo acompañaba*, gr. *synêkolouthei autô*; *synakoloutheô*, "acompañar" (movimiento coordinado con el de otro), según Gundry 882, "seguir de cerca", en contraste con la distancia de otros (cf. 5,37), en Mc contradistinto de *akoloutheô*, "seguir", ordinariamente como discípulo; cod. D: *êkolouthei autous*.

cierto joven, gr. *neaniskos tis*; *neaniskos* (cf. 16,5), "joven", de edad no precisada; cod. D: *neaniskos de tis*; otros, *heis tis neaniskos*; el término se aplica a veces a un *meikarion*, "niño", otras a un *anêr*, "hombre adulto", Zorell, *s.v.*; Haubeck-von Siebenthal I 330, de hasta 40 años; *tis* pospuesto al sustantivo (única vez en Mc); de ordinario, se construye con genitivo (2,6; 7,1.2) o *absolute* (14,4).

que iba desnudo, envuelto en una sábana, gr. *peribeblemenos syndona epi gymnou*; *peribeblemenos*, de *periballô*, "envolver", "estar revestido" (cf. 16,5), pasiva con acusat. de cosa, Blass § 159,1, en verbo que en activa rige dos acusativos, de persona y de cosa, Blass § 155, Robertson 485; *sindôn*, "lienzo de lino", "sábana" (clás., LXX y papiros, Taylor 679), cf. v. 52; 15,46; *[epi] gymnou*, sustantivado, "sobre [lo] desnudo" (clás. *epi khrôtos* o *en khrô*, "sobre / en [la] piel", Taylor 679).

y lo prendieron, gr., *kai kratousin auton*; *kratousin*, pres. histórico, lit. "lo prenden", cf. 14,44.46.

52 *Pero él, dejando la sábana*, gr. *ho de katalipôn tên sindona*; *de* adversativo, cf. Thrall, *Greek Particles* 52; *katalipôn*, "dejando", "dejando atrás", "soltando", cf. 10,7 (LXX); 12,19.21.

desnudo, gr, *gymnos*, adjetivo, "desnudo".

huyó, gr. *ephygen*, cf. 14,50; cod. D añade *ap' autôn*.

CONTENIDO

Se cierra el tríptico con un breve episodio de sentido teológico. En las predicciones de la muerte de Jesús, aparecía siempre el anuncio de la re-

surrección (8,31; 9,31; 10,34; cf. 14,27s); también en este caso, donde el prendimiento anuncia la muerte, añade Mc un colofón para indicar figuradamente que Jesús va a superarla.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. *Lo acompañaba* (v. 51), como Pedro, Santiago y Juan a Jesús hasta la casa de Jairo (5,37).
2. *Cierto joven* (v. 51), cf. 16,5, en el sepulcro.
3. *Envuelto* (v. 51), como, en 16,5, el joven del sepulcro.
4. *Sábana* (vv. 51.52), en 15,46*bis*, la mortaja de Jesús.
5. *Lo prendieron* (v. 51), pres. histórico, lit. "lo prenden", como a Jesús (14,46).

LECTURA

51-52 *Lo acompañaba cierto joven que iba desnudo, envuelto en una sábana, y lo prendieron. Pero él, dejando la sábana, buyó desnudo.*

La escena del prendimiento termina con este extraño episodio que introduce un nuevo personaje[1266] e interrumpe el curso de la narración. El episodio, a primera vista superfluo y sin consecuencias para el relato que sigue, cobra, sin embargo, un interés particular si se compara con otros pasajes del evangelio; ellos nos dan la clave para determinar la identidad del joven y lo que sucede con él[1267].

[1266] En lugar de *kai neaniskos tis*, el cod. D lee *neaniskos de tis*, lectura que, si se considera la perícopa anterior, corresponde mejor al estilo de Mc. Allí, mediante la partícula *de*, ha marcado la distinción entre personas y grupos (vse. 14,47 Lect.); aquí, con el mismo procedimiento, señala el nuevo personaje (el joven envuelto en la sábana), distinto de los anteriores. Aunque también es posible que la lectura de D constituya, como señala Taylor 679, un esfuerzo por establecer una conexión más estrecha con lo anterior.

[1267] Sobre la identidad del joven, los autores proponen opiniones bastante diversas. Taylor 680 se muestra favorable a la opinión de Lagrange 397 de que sólo puede tratarse de una persona que vivía en la finca de Getsemaní o en una casa próxima, y señala que Mc reproduce aquí el relato de un testigo ocular conocido. Scrogg-Groff, «Baptism in Mark» 536-540, identifica al joven con el cristiano sometido a la iniciación bautismal en la comunidad de Mc: el iniciado era despojado de sus vestidos, entraba desnudo en el agua para ser bautizado y, al salir de ella, se le ponía una vestidura blanca, expresando así su participación en la muerte y la resurrección de Cristo. Para Pesch II 592s, se trata de alguien que posiblemente vivía en las inmediaciones y que se ve, por casualidad, involucrado en los acontecimientos. El episodio sólo puede ser entendido como una relación de un acontecimiento histórico acaecido durante el arresto de Jesús. Para Gnilka II 318, el episodio

En primer lugar, el verbo "acompañar" (gr. *synakoloutheô*) aparece sólo aquí y en el episodio de la resurrección de la hija de Jairo (5,37). Este verbo que, a diferencia del simple "seguir" (gr. *akoloutheô*), indica igualdad de itinerario y proximidad, pero no subordinación[1268], pone a la figura del joven de nuestro episodio en estrecha relación con Jesús (*Lo acompañaba*). Sigue con él, después que todos los discípulos han huido[1269], luego no pertenece a ese grupo[1270] ni a la turba que rodea a Jesús; no se separa de él ni siquiera cuando éste es detenido, y

redondea la imagen de la huida de los discípulos. Trata de expresar el carácter caótico de la misma y pretende caracterizar esa huida como un suceso que señala el inminente juicio final; cf. Ernst II 699. Saunderson, «Gethsemane» 224-233, considera probable que el joven fuera uno de los peregrinos llegados con motivo de la Pascua, que habían acampado en el Monte de los Olivos. Harrington 61 sostiene que el joven es una individualización de lo que se dice en 14,50: "y todos lo abandonaron y huyeron". Lamarche 341: La figura debe ponerse en paralelo con el joven del sepulcro. La huida del joven, paralela a la de los discípulos, se opone a que sea una representación de Jesús mismo. La figura evoca más bien a un catecúmeno que querría acompañar a Jesús y seguirlo hasta el martirio, pero que no tiene la fuerza ni la luz necesaria para ello. Sólo abandonando sus ilusiones, reconociéndose pobre y desnudo, se puede reencontrar este "catecúmeno" en la tumba vacía, proclamando su fe en Jesús resucitado. Brown, *La muerte del Mesías* I 377-381, excluye la posibilidad de que este joven tenga alguna relación con el de 16,5, porque, según él, en este último caso se trata de un ángel. El episodio alude a Am 2,16 (TM): "El más intrépido entre los valientes, huirá desnudo ese día", por eso el joven designa aquí un seguidor en ciernes, no preparado para la prueba. La pasión de Jesús es una batalla escatológica con el mal; cf. Ross, «The Young Man» 170-174 (en contra de la alusión a Am 2,16: Lagrange 397; Vanhoye, «La fuite du jeune homme nu» 403; Pesch II 593; Gnilka II 318; Ernst II 699; Légasse II 908 nota 50). Légasse II 908s: El joven que huye se asocia a los discípulos y representa a cualquier discípulo que, por cobardía, ha roto sus lazos con Jesús y se encuentra tal como él lo ha encontrado: inmerso en su miseria originaria y expuesto sin protección a todos los asaltos del mal; cf. *Idem*, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 37. Trocmé 351: Se trata de un miembro de la Iglesia de Jerusalén que, siendo todavía muy joven, había vivido este suceso. Para la identificación del joven con Juan Marcos, cf. Gundry 882. Otras interpretaciones en Pesch II 593 nota 23; Gundry 881s; Brown, *La muerte del Mesías* I 371-381; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 35s.

[1268] Según Pesch II 592, *synakoloutheô* no refleja el concepto religioso del seguimiento, sino que designa el simple acto de seguir. Para Gundry 882, la diferencia entre *akoloutheô* y *synakoloutheô* no es la de seguimiento religioso y no religioso, sino la del simple seguir y seguir muy de cerca en contraste con la distancia de otros. Sin embargo, esta distinción es insuficiente; la diferencia profunda entre ambos verbos radica en que el movimiento sea coordinado (*synakoluotheô*) o subordinado (*akoloutheô*). *Synakoloutheô* no indica que el joven siga a Jesús "con" los otros discípulos (como sostiene Légasse II 908; cf. *Idem*, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 36), sino que sigue "con" él.

[1269] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 397: Es el único que sigue a su lado.

[1270] En clave historicista, seguida por muchos autores, Lagrange 396s lo formula así: La sábana que lo envuelve indica que el joven había sido arrancado del sueño, lo que descarta que fuera un discípulo. Por otra parte, hay que tener en cuenta que en 14,50 se ha hablado de la desbandada y huida de *todos* los discípulos.

participa de su suerte: como Jesús (14,49), también el joven es apresado (*lo prendieron*)[1271]. Tras su detención, consigue huir (*Pero él... huyó*), pero su huida es diferente de la de los discípulos[1272]: no se indica, como de ellos, que abandonara a Jesús, luego no supone alejamiento de éste, y, además, huye después de ser apresado, mientras que los discípulos lo hacen antes de que los apresasen (14,50)[1273].

El joven aparece, pues, como figura de Jesús y antitipo de los discípulos, incapaces de llegar en el seguimiento de Jesús hasta el final.

Además de estos paralelos, una serie de términos comunes ponen este episodio en relación con otros pasajes posteriores del evangelio.

El término *joven* (gr. ***neaniskos***), que denota un ser humano en la flor de la edad[1274], se encuentra únicamente aquí y en el pasaje de la visita de las mujeres al sepulcro, cuando éstas, al entrar en él, ven "un joven" sentado a la derecha (16,5) que les anuncia la resurrección de Jesús (16,6). También el participio *envuelto* (gr. *peribeblêmenos*) aparece solamente en estos dos episodios: el *joven* del v. 51 está ***envuelto en una sábana***, el de 16,5 "en una vestidura blanca".

El término ***sábana*** (gr. *sindôn*), que aparece aquí dos veces (vv. 51.52), se encuentra otras dos en la narración de la sepultura de Jesús (15,46*bis*). La sábana se usa allí como mortaja para envolver su cadáver. Es signo, por tanto, de la condición mortal de Jesús, de su vida física, que, como la de cualquier ser humano, está destinada a la muerte. Sobre esa vida los demás hombres pueden tener algún dominio y, como en el caso de Jesús,

[1271] Nótese que, para el apresamiento del joven, Mc usa el mismo verbo (*krateô*) que ha utilizado a lo largo del cap. 14 para la acción de capturar a Jesús (14,1.44.46.49), cf. Vanhoye, «La fuite du jeune homme nu» 404; Brown, *La muerte del Mesías* I 375; Légasse II 908.

[1272] Algo que no tienen en cuenta los autores que asocian sin más las dos huidas, basándose en el empleo en ambas del verbo *phygô*. Así, p.e., Brown, *La muerte del Mesías* I 381: "La huida del joven tiene que considerarse paralela de la huida de los discípulos y, por tanto, ignominiosa"; cf. Collins, *The Beginning of the Gospel* 108; Légasse II 908. B. van Iersel, *Marco* 400 nota 60, considera muy improbable que la huida del joven deba ser vista como una imagen de la huida de los discípulos.

[1273] Cf. Gundry 881.

[1274] Cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 377. Aunque, como se ha indicado (vse. nota fil.), *neaniskos* se usaba para una amplia escala de edad, incluso para un hombre adulto.

pueden llegar hasta destruirla (9,31: "lo van a entregar en manos de ciertos hombres, y lo matarán"; 14,41: "va a ser entregado en manos de los pecadores"). De esa condición mortal es de la que se despoja el *joven* que huye desnudo (*dejando la sábana, huyó desnudo*). Por oposición a la *sábana*, la "desnudez"[1275] representa, pues, la realidad esencial del ser humano, que escapa del dominio de los otros hombres y que ni siquiera la muerte es capaz de destruir.

Las innegables conexiones de este pasaje con los que acaban de señalarse fuerzan a admitir su sentido simbólico. Todo apunta a la resurrección. El *joven* que huye desnudo y el que se encuentra en el sepulcro sentado a la derecha (cf. 14,62), revestido de blanco, aparecen así como figuras paralelas y en contraste: el *joven* que aquí se despoja de la sábana, propia de la sepultura, en el sepulcro del resucitado estará envuelto en una vestidura blanca, símbolo de la vida divina. La figura del "joven" puede, por tanto, identificarse en ambos episodios: aquí designa a Jesús que, apresado por sus enemigos para matarlo, deja su vida física (la sábana que lo envuelve = la condición mortal) en manos de éstos, pero que sigue vivo a pesar de la muerte (escapa desnudo); en el sepulcro, a Jesús que, después de morir en la cruz, ha vencido a la muerte (16,6: "ha resucitado")[1276]. En los dos casos, "el joven" representa la esperanza de futuro, la vida nueva y pujante, la promesa de fecundidad[1277].

[1275] Es extraña la expresión *epi gymnou* (v. 51), sin paralelo en la literatura griega (Lohmeyer 323); *epi gymnou tou sômatos* tampoco está atestiguado; la construcción ordinaria en griego era *epi khrôtos / en khrotô*, cf. Lv 16,4: *periskeles linoun estai epi tou khrôtos autou*, "un calzón de lino tendrá sobre su piel". Por otra parte, la expresión está en paralelo con el *gymnos* de v. 52.

[1276] Como se verá en la exégesis de Mc 16,1-8, la identificación del joven del sepulcro con Jesús es clara por la frase *kathemenon en tois dexiois*, "sentado a la derecha", sin más precisión, que alude sin lugar a dudas a 12,36: *kathou ek dexiôn mou*, "siéntate a mi derecha", y a 14,62: *ek dexiôn kathemenon tês dynameôs*, "sentado a la derecha de la Potencia". Por otra parte, el dato de Mc: "envuelto en una vestidura blanca", color propio de la gloria divina, está en paralelo con la escena de la transfiguración, donde "las vestiduras de Jesús se volvieron de un blanco deslumbrador" (9,3). El joven representa, por tanto, a Jesús glorificado y entronizado a la derecha de Dios.

[1277] El uso del término "joven" (gr. *neaniskos*) y la relación con el episodio de la hija de Jairo, a la que Mc llama "muchacha" (5,41.42: gr. *korasion*, "mocita casadera"), recuerdan el texto de Is 62,5 (LXX): "como un joven que cohabita con una virgen"(*hôs synoikôn neaniskos parthenô*). La aproximación entre los dos pasajes sigue el principio exegético de la tradición de Hillel: «La semejanza de una palabra (en este caso *synakolouthoô*) en di-

La escena ofrece, pues, la interpretación teológica del prendimiento de Jesús, que desembocará en su crucifixión: "el joven" es el doble de Jesús mismo[1278]; por eso lo prenden como a él, corre su misma suerte. Pero, hecho prisionero, deja voluntariamente su vida mortal (*dejando la sábana*)[1279] en manos de sus enemigos y "escapa" a la gloria (*huyó desnudo*); sigue vivo y libre, fuera del dominio de sus perseguidores[1280]. Es decir, la pérdida de la vida física a manos de los hombres no interrumpirá la vida de Jesús (resurrección). De este modo, en el momento de empezar la Pasión, Mc señala simbólicamente su desenlace[1281].

El episodio responde a lo dicho por Jesús en 8,35: "el que pierda su vida por causa mía y de la buena noticia, la pondrá a salvo". Tras la entrega de la vida física, subsiste la realidad profunda del hombre, el "yo" vivo y consciente. Los discípulos han querido poner a salvo su vida y así la pierden; Jesús la entrega y la pone para siempre a salvo.

Hay que notar, que, en el texto de Mc, el verbo *lo prendieron* se encuentra en presente histórico (lit. "lo prenden"). Insinúa así el evangelista que también en su tiempo hay enemigos de Jesús que intentan eliminarlo en la persona de sus seguidores, pero que éstos, por su fe en la resurrección, siguen libres su camino hacia la gloria.

ferentes pasajes permite trasladar a uno de ellos la entera situación que se encuentra en el otro», cf. Strack-B. I 775; H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (Munich 1930[5]) 96-99. Jesús es el joven esposo que va a tener como esposa al nuevo pueblo de Dios: la humanidad nueva que, asociada a su entrega, participará de su resurrección.

[1278] Al ser figura de Jesús, que anticipa el destino personal de éste y el de sus seguidores, Mc tiene que describirlo como un personaje conocido y, a la vez, misterioso: "cierto joven" (*neaniskos tis*).

[1279] Nótese que el verbo que emplea Mc en el v. 52, *kataleipô* ("dejar", "abandonar"), es un verbo activo.

[1280] Esta es, en términos generales, la interpretación simbólico-pascual propuesta, entre otros, por Vanhoye, «La fuite du jeune homme nu» 401-406 y Schnellbächer, «Das Rätsel des *neaniskos* bei Markus» 127-135. En la misma línea, Pikaza, *Pan, casa, palabra* 397 nota 22: "Este *neaniskos* desnudo es signo de la tumba vacía de 16,5 que proclama la resurrección a las mujeres (sólo en 14,51 y 16,5 utiliza esta palabra Mc). Han matado a Jesús y han huido *sus discípulos* por miedo y falta de comprensión: no entienden la muerte del mesías. *Este neaniskos*, en cambio, se eleva como expresión de libertad y vida en medio de la muerte: es la experiencia y promesa de la resurrección que triunfa precisamente allí donde parece haberse impuesto la violencia de los asesinos. Jesús, promesa de vida, ha dejado en el mundo la sábana de su sepultura; él se ha escapado a su gloria".

[1281] Es la regla de Mc: cada vez que habla de la muerte de Jesús, explícita o implícitamente se menciona su resurrección (cf. 8,31; 9,31; 10,33-34; 12,7-10; 14,3-9.24-25.27-28).

PRIMERA SECCIÓN

JUICIO ANTE EL CONSEJO JUDIO. NEGACIONES DE PEDRO (14,53-72)

La sección comprende cuatro perícopas, enmarcadas por la ida de Pedro al palacio del sumo sacerdote (14,54) y sus negaciones (14,66-72). Entre ellas se colocan el juicio de Jesús ante el Sanedrín (14,55-64) y la burla de que es objeto (14,65).

I. Mc 14,53-54: *Reunión del Consejo. Seguimiento de Pedro*

(Mt 26,57-58; Lc 22,54-55; Jn 18,13-18)

[53]Condujeron a Jesús a casa del sumo sacerdote, y se reunieron todos los sumos sacerdotes, los senadores y los letrados.

[54]Pedro lo había seguido de lejos hasta el interior, hasta el patio del sumo sacerdote, y estaba sentado con los sirvientes, calentándose a la lumbre.

NOTAS FILOLÓGICAS

53 *Condujeron*, gr. *kai apêgagon*; *apagô*, cf. 14,44, aor. efectivo, de acción terminada.

a casa de, gr. *pros*, direccional dinámico, cf. 1,5.32.40.45, etc., "a casa de", cf. Légasse II 909 nota 54.

el sumo sacerdote, gr. *ton arkhierea*, cf. 14,47.

y se reunieron, gr. *kai synerkhontai*, cf. 3,20, pres. histórico; ciertos cds. añaden *autô / pros auton / autou*, cf. Lagrange 398; Taylor 684.

todos los sumos sacerdotes, los senadores y los letrados, gr. *pantes hoi arkhiereis kai hoi presbyteroi kai hoi grammateis*; para las tres categorías del Consejo, cf. 8,31; 11,27; 15,1; artículo repetido, Blass § 276_2.

54 *lo había seguido de lejos*, gr. *apo makrothen êkolouthêsen autô*; *apo makrothen*, "de lejos", "a distancia", cf. 5,6; *êkolouthêsen*, aor.; el aor. efectivo *anêgagon* (v. 53) sitúa en el pasado la acción de *êkolouthêsen*, que adquiere valor de pluscuamperfecto: "lo había seguido", cf. Haubeck-von Siebenthal 331.

hasta el interior, gr. *heôs esô*, "hasta dentro", "hasta el interior", adverbio tratado como sustantivo, Robertson 557s.

hasta el patio, gr. *eis tên aulên*, explicativo de *esô*, "hasta el patio", Moule, *Idiom* 85; *aulê*, "patio abierto", "atrio", Bratcher-Nida 461, Taylor 684, o "palacio", Haubeck-von Siebenthal 331; en 15,16, por ser sinónimo de "pretorio", sólo puede ser el palacio, pero el texto de 14,66: *ontos tou Petrou katô en tê aulê*, deja claro que aquí se trata del patio o atrio: "estando Pedro abajo en el patio...", cf. Lagrange 398.

y estaba sentado, gr. *kai ên synkathêmenos*; *synkathêmai*, "estar sentado con", clás., LXX y papiros, Taylor 684 (sólo aquí en Mc); *ên synkathêmenos*, forma perifrástica, "estaba sentado", cf. 4,38, Blass § 353_8; Moulton-Howard II 452; con preposición, no con dativo, Blass § 202_8; (no *sygkathêmenos*) tendencia de la koiné a no asimilar las consonantes, Lagrange 398.

con los sirvientes, gr. *meta tôn hypêretôn*; *meta tôn* separa los dos participios (*synkathêmenos* y *thermainomenos*); la acción del segundo (*calentándose*) es independiente de los *hypeterai*; *hypêretês* (única vez en Mc), "asistente", "sirviente", "guardia" (en oficios nobles, Zorell, *s.v.*: "ayudante de otro como agente de su voluntad", aquí al servicio del Sanedrín); hay que distinguirlos de los levitas que formaban la policía del templo; podían ejercer funciones policiales, su denominación deja lugar para eso, cf. K. H. Rengstorf, *hypêretês*, *TWNT* VIII 539-541.

calentándose, gr. *kai thermainomenos* (sólo aquí en Mc), clás. y LXX, segundo participio dependiente de *ên*, voz media directa (= reflexiva), Robertson 806s; Zerwick § 232; según Moulton-Turner III 54, relativamente rara en el NT.

a la lumbre, gr. *pros to phôs*; *pros*, direccional estático, "vuelto hacia", cf. 1,33; 2,2; 4,1; 11,4, Robertson 625; Blass § 239_3; *phôs*, "luz", "lumbre" que ilumina y calienta (cf. Lc 22,56). Taylor 684: Aunque *phôs* se usa en griego tardío en el sentido de *pyr* (Jenof., *Ciropedia* VII, 5,27; 1Mac 12,28s), connota siempre la idea de iluminación, cf Légasse II 914 nota 4.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Esta perícopa establece la transición entre la escena del prendimiento (14,43-50) y la del juicio de Jesús (14,55-64).

Pueden distinguirse dos temas:

14,53: Conducción de Jesús y reunión del Consejo.
14,54: Pedro sigue a distancia.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. *Se reunieron* (v. 53), pres. histórico (lit. "se reúnen").
2. *De lejos* (v. 54), contrapuesto al "seguir" propio del discípulo, que implica cercanía.
3. *Lumbre* (v. 54), lit. "luz", reúne los sentidos de "luz" y "fuego". El Mesías era llamado "la luz".

LECTURA

Conducción de Jesús y reunión del Consejo

53 *Condujeron a Jesús a casa del sumo sacerdote, y se reunieron todos los sumos sacerdotes, los senadores y los letrados.*

En la narración resalta la pasividad de Jesús; está en manos de sus enemigos, quienes lo conducen[1282] al palacio del sumo sacerdote[1283], cuyo nombre no se menciona[1284]. Éste era la suprema autoridad religiosa y política del pueblo; su poder político se ejercía sobre Judea; su poder religioso se extendía a todas las comunidades judías. Como jefe supremo de la nación, a él llevan a Jesús, y en su residencia se reúne el Consejo o Sanedrín[1285] en pleno (*todos*)[1286], del que se enumeran las tres categorías que lo componían (*los sumos sacerdotes, los senadores y los letrados*)[1287]. Se mencionan en primer lugar los sumos sacerdotes o

[1282] Taylor 683: *apêgagon*, "[lo] condujeron", recuerda la orden *apagete asphalôs*, "conducidlo bien seguro", de 14,44; cf. Gundry 883. Pesch II 625: Los que han apresado a Jesús, lo conducen a casa del sumo sacerdote, que ahora aparece como el verdadero mitente de Judas y de la patrulla armada.

[1283] Pesch II 625: Se trata de la casa de Caifás, que no era la sede oficial del sanedrín, y que estaba situada junto al palacio de Herodes sobre el monte Sión. Brown, *La muerte del Mesías* I 493: Probablemente hay que pensar en el palacio asmoneo situado en la colina occidental de Jerusalén, que dominaba el Xisto (gimnasio) y miraba al templo.

[1284] Gnilka II 326: Para el narrador carece de importancia tanto el lugar exacto donde se celebra el juicio como quién es el sumo sacerdote en funciones; para él es más importante el oficio que la persona. Ernst II 704: Quizá el narrador lo presupone como conocido. Légasse II 909: En Mc, a diferencia de los otros evangelios, nunca aparece el nombre del sumo sacerdote. Taylor 683: Mt 26,57 menciona el nombre del sumo sacerdote, [José] Caifás, que ejerció el cargo del año 18 al 36 d. C. Según Pesch II 625, del 18 al 37.

[1285] Gnilka II 326 nota 313: En la literatura rabínica no se mencionan sesiones del sanedrín en la casa del sumo sacerdote; cf. Strack-B I 1000s. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Historia* 79: Ningún documento judío señala a la residencia del sumo sacerdote como el lugar en que se reunía el sanedrín. Radermakers 308: El Sanedrín no tenía nunca una sesión oficial en la casa del sumo sacerdote, ni de día ni de noche. Sin embargo, conviene ser prudente a la hora de afirmaciones como ésta, porque no sabemos con seguridad cómo funcionaba el Sanedrín en tiempos de Jesús. Los autores suelen apelar al testimonio de Flavio Josefo, que escribe años después de la destrucción de Jerusalén (70 d. C.), y al tratado *Sanedrín* de la Misná, pero hay que tener en cuenta que la fecha de compilación de la Misná se sitúa alrededor del 200 d. C. Gundry 893: Es cuestión muy discutida si las prescripciones de la Mishna para los juicios estaban en vigor en tiempo de Jesús. Sobre la cuestión, vse. Brown, *La muerte del Mesías* I 417-456.

[1286] Lagrange 398: El carácter especial de la reunión basta para indicar que no podía ser plena. Pesch II 626: "Todos", probablemente hiperbólico; se trata de una representación estilizada de los jefes judíos que condenaron a Jesús. Brown, *La muerte del Mesías* I 491 nota 5: Las expresiones "todo el sanedrín", "el sanedrín entero", etc., son generalizadores y simplemente indicativas; no se emplean para ser entendidas como datos históricos exactos. En cambio, Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 41: La totalidad de los miembros del sanedrín se subraya expresamente: es una sesión verdaderamente plenaria la que va a juzgar y condenar a Jesús, como lo confirmará el final de la misma sesión (14,64: "todos") y, más adelante, durante la reunión de la mañana, la mención de "todo el sanedrín" (15,1); cf. Trocmé 353.

[1287] Schweizer, *Marco* 347: Los tres grupos constituyen para Mc los verdaderos adversarios de Jesús. Pesch II 265s: El orden en que se enumeran sus miembros corresponde al de importancia en el Consejo.

aristocracia clerical, los más activos adversarios de Jesús desde su llegada a Jerusalén (cf. 11,18.27b; 14,1.10s.43); el centro lo ocupan los senadores o aristocracia civil, que, junto con los sumos sacerdotes, detentan el poder económico; aparecen por último los letrados, el poder ideológico.

El uso del presente histórico (*se reunieron*, lit. "se reúnen") muestra la hostilidad unánime de los dirigentes judíos hacia el mensaje y la comunidad de Jesús que existe en tiempos del evangelista.

Pedro sigue a distancia

54 *Pedro **lo había seguido de lejos hasta el interior, hasta el** patio del sumo **sacerdote, y estaba sentado con los sirvientes, calentándose a la lumbre.***

Pedro que, junto con los demás discípulos, había salido huyendo cuando apresaron a Jesús, dejándolo solo (14,50), ahora lo sigue *de lejos*[1288]; su adhesión a Jesús no se traduce en cercanía, porque no acepta ni hace suyo el destino del Hijo del hombre (8,31-33). Siente cariño e interés por Jesús, le preocupa lo que pueda ocurrirle, por eso ha vuelto sobre sus pasos (*lo había seguido*), pero el suyo no es un verdadero seguimiento, pues la distancia que establece de Jesús (*de lejos*) muestra que, pese a sus bravatas de después de la Cena (14,29-31), no está dispuesto a correr la misma suerte de éste[1289].

[1288] Gundry 884: La posición a principio de frase de *apo makrothen* ("de lejos"), acentúa el contraste, subrayando que la distancia a la que sigue Pedro evita una contradicción con su huida. Légasse II 913 cita el Sal 37/38,12: "Mis amigos y mis compañeros se han mantenido a distancia (*apo makrothen*)".

[1289] Gnilka II 326s: Pedro interrumpe su huida y sigue a Jesús, pero Mc, para indicar que no se trata de un verdadero seguimiento, introduce la expresión "de lejos"; al auténtico seguimiento pertenecía la disposición de ir con Jesús a la cruz; cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 708. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 42: "De lejos", un detalle en el que asoma la ironía y que, al subrayar la prudencia del discípulo, no da mucho por su futura fidelidad.

Sin darse a conocer, entra ***hasta el patio***[1290] interior del palacio[1291] y se sienta allí con el personal al servicio del sumo sacerdote y demás miembros del Sanedrín[1292], confundiéndose con ellos (***estaba sentado con los sirvientes***). La perífrasis ***estaba sentado*** insinúa que la estancia de Pedro en el patio es prolongada. Aparentemente, pertenece al mismo bando de los presentes; está junto a los que sirven al poder que va a condenar a muerte a Jesús. Mc insinúa así que, como ellos, Pedro está también al servicio de un poder violento.

Pero, además de estar sentado con los sirvientes, está también ***calentándose***[1293] ***a la lumbre***. La palabra "lumbre" traduce

[1290] Lagrange 398: *aulê* es muy frecuente en los papiros en el sentido de "patio de una casa"; en ninguna parte en el sentido de "casa", "mansión". Taylor 684: *aulê* es un patio abierto, alrededor del cual estaban las habitaciones del palacio y al que se accedía por el *proaulion* (cf. 14,68). Pesch II 626: El patio interior del palacio; cf. Gnilka II 327. Brown, *La muerte del Mesías* I 709: *aulê* puede hacer referencia a todo un palacio, a una sala situada dentro de él o a un patio. Probablemente en Mc significa una sala o patio dentro del edificio, mientras que *proaulion* de 14,68 es el patio exterior al que Pedro sale desde la *aulê* antes de la segunda negación. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Historia* 100 nota 43: La palabra *aulê* tiene en Flavio Josefo tanto el sentido de "palacio" como el de "patio" (en p. 79 nota 34, se inclina, con relación a 14,54.66, por "palacio", porque ese es el sentido que tiene evidentemente en 15,16, donde *aulê* es sinónimo de pretorio; lo mismo en *El Proceso de Jesús. La Pasión* 42s y en *Marc* II 913s nota 7). Trocmé 353 nota 32, opta por dar *aulê* aquí el sntido de "palacio". Aunque *aulê* tiene también el sentido de "palacio" (cf. 1Mac 11,46), aquí y en 14,66 se trata más bien del patio interior (cf. nota fil.).

[1291] Brown, *La muerte del Mesías* I 520: "Queriendo describir como simultáneos el procedimiento legal judío y las negaciones de Pedro, el evangelista ofrece juntas dos frases tópicas (relativas a lugar): el v. 53 establece el marco para el proceso en el sanedrín, que será narrado primero; el v. 54 establece el marco para las negaciones de Pedro, que serán narradas en segundo lugar". Légasse, *El Proceso de Jesús. La Historia* 70: Mc, al introducir a Pedro en el palacio del sumo sacerdote (14,54), prepara la escena de las negaciones (14,66-72); cf. Trocmé 353.

[1292] Taylor 684: Los *hypêretai* son los criados del sumo sacerdote entre los cuales quizá haya que incluir a la guardia del templo. Pesch II 626: Los *hypêretai* no son sólo los siervos del sanedrín, sino también algunos siervos de cada miembro del consejo, que han acompañado a sus amos de noche hasta la casa de Caifás. Así se explica mejor que permanezcan en el patio calentándose y que Pedro pueda mezclarse con ellos sin levantar sospechas (627 nota 8). Gundry: Los *hypêretai* son los sirvientes del sumo sacerdote y quizá también de otros sanedritas. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 43 nota 14: Más que a los guardias que han detenido a Jesús, es preciso ver en los *hypêretai* al servicio doméstico del sumo sacerdote. En cambio, para Gnilka II 327, la gente reunida en el patio son los hombres que han apresado a Jesús y que ahora esperan nuevas instrucciones; cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 492.

[1293] El verbo griego *thermaino* tiene un doble sentido: calentarse exteriormente o interiormente, como en Sal 39/38,3: *ethermanthê he kardia mou entos mou*, "el corazón me ardía por dentro"; Os 7,7: *pantes ethermanthêsan hôs klibanos kai katephagon tous kritas autôn*, "todos han abrasado como un horno y han devorado a sus jueces" (en las conjuras de palacio). Esto hace posible que aquí, además del literal, pueda tener un sentido figurado.

el griego *phôs*, "luz"[1294]. "Calentarse a la luz" (no "al fuego")[1295] es una expresión extraña, que sugiere la existencia de un sentido figurado, más allá del literal. De hecho, "la luz" era una manera de designar al Mesías[1296]. Pedro, que todavía no ha perdido la esperanza de que Jesús salga de su pasividad y reaccione, por fin, enfrentándose con contundencia a sus adversarios, se enardece con la idea del Mesías glorioso, esperando que de algún modo se verifique en Jesús. Está sostenido en el peligro por esta esperanza[1297].

Pedro, que había reconocido a Jesús por Mesías (8,29), sigue pensando que, en calidad de tal, Jesús es más poderoso que sus adversarios; si quisiera, podría destruirlos como, según él, hizo con la higuera (11,21 Lect.). Por eso, aún aguarda una intervención divina que salve a Jesús de la muerte y le permita vencer a sus enemigos. Está pendiente de una demostración de fuerza de Jesús, dispuesto a correr en su ayuda; si ésta se produce, haría honor a su palabra (14,31) y sería capaz incluso de morir con Jesús[1298]. Si no es así, toda resistencia es inútil y no tendría sentido morir por él. Su actitud es la misma que la del que sacó el machete en Getsemaní (14,47 Lect.).

Para Pedro hay dos jefes rivales, el sumo sacerdote y Jesús, es decir, el representante del antiguo sistema y el Mesías, que viene a derribarlo y a ocupar su lugar. Con esta idea entra en

[1294] El uso de "luz" (gr. *phôs)* como fuego se encuentra en griego, pero no es corriente: la unión del sema de calor al de luz insinúa un sentido metafórico. Gnilka II 323: "se calentaba a la luz" (en lugar de al fuego) es una expresión sorprendente; cf. Ernst II 705.

[1295] La palabra "fuego" estaba a disposición de Mc, que ya la ha usado (9,22.43.48.49). Si la cambia por "la luz" es porque pretende dar a la expresión *thermainomenos pros to phôs* un sentido figurado.

[1296] Strack-B. II 287s; cf. Sal 36,10: "Tu luz (interpretado del Mesías) nos hace ver la luz". Recuerda el pasaje de Is 10,17: "La luz de Israel se convertirá en fuego (LXX: *kai estai to phôs tou Israêl eis pyr*); su Santo será llama: arderá y consumirá sus zarzas y sus cardos en un solo día". En cambio, Waetjen, *A Reordering of Power* 219, ve en el término "luz" una referencia metafórica a Jesús. Por su parte, Légasse II 914 nota 9, señala que la elección de *phôs* puede aquí explicarse por el hecho de que es a la "luz" de las llamas como Pedro va a ser reconocido.

[1297] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 400: Pedro parece superar su huida anterior (14,50) y llega hasta las puertas del tribunal donde juzgan a Jesús, quedando en el patio exterior (14,54). Pudiera parecer que sigue aguardando un cambio mesiánico en Jesús; evidentemente espera.

[1298] Cf. Gundry 884.

el palacio del sumo sacerdote, metiéndose en la boca del lobo. El Jesús que sigue siendo objeto de su adhesión no es el que entrega su vida por todos, sino el Mesías que él espera, el que va a imponerse sobre todos. Por eso Mc lo presenta cercano a la persona de Jesús, pero lejos del mesianismo de entrega y servicio que él encarna.

La escena nos presenta, pues, a un Pedro que todavía no ha renunciado a sus sueños de poder y gloria, y se enardece con ellos pensando que aún no está todo decido. Sólo cuando constate que Jesús no presenta resistencia alguna ni siquiera a los ultrajes, lo negará totalmente.

II. Mc 14,55-64: *Juicio de Jesús ante el Consejo*
(Mt 26,59-66; Lc 22,66-71; Jn 18.19-24)

[55]Los sumos sacerdotes y el Consejo en pleno buscaban un testimonio contra Jesús para condenarlo a muerte, pero no lo encontraban, [56]pues, aunque muchos testimoniaban en falso contra él, sus testimonios no eran adecuados.

[57]Algunos, poniéndose en pie, testimoniaban en falso contra él diciendo:

–Nosotros le hemos oído decir: «Yo derribaré este santuario, hecho por manos humanas, y en tres días edificaré otro, no hecho por manos humanas».

[59]Pero tampoco así era adecuado su testimonio.

[60]Entonces el sumo sacerdote, poniéndose en pie en medio, interrogó a Jesús:

–¿No respondes nada? ¿Qué es lo que éstos testifican contra ti?

[61]Pero él seguía callado y no respondió nada.

El sumo sacerdote lo interrogó de nuevo, preguntándole:

–¿Tú eres el Mesías, el Hijo del Bendito?

[62]Contestó Jesús:

–Yo soy. Y veréis *al Hijo del hombre sentado a la derecha* de la Fuerza y llegando *entre las nubes del cielo*.

[63]El sumo sacerdote, rasgándose las vestiduras, dijo:

–¿Qué falta nos hacen ya testigos? [64]Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece a vosotros?

Todos sin excepción sentenciaron que era reo de muerte.

NOTAS FILOLÓGICAS

55 *Los sumos sacerdotes y el Consejo en pleno*, gr. *hoi de arkhiereis kai holon to synedrion*; *de*, indicando cambio de personajes; *synedrion*, "Sanedrín", "[gran] Consejo".

contra Jesús, gr. *kata tou Iêsou*; *kata* con genitivo de persona, denotando hostilidad, Robertson 607; Moule *Idiom* 60, cf. 3,6; 9,40; 11,25; 14,56.57.

un testimonio, gr. *martyrian*; *martyria* (clás., LXX y papiros, Taylor 685). "testimonio", "prueba", el acto de testificar o el contenido del testimonio.

para condenarlo a muerte, gr. *eis to thanatôsai auton*; *eis to* con infinitivo, de finalidad, otras veces de consecuencia, Blass § 402_2; Moulton-Turner III 143; de finalidad remota o última, Taylor 685; *thanatoô*, cf. 13,12, "dar muerte"; aquí, por el paralelo con v. 64b, "condenar a muerte", cf. Haubeck-von Siebenthal 331. En lugar de *eis to thanatôsai auton*, cod. D lee: *hina thanatôsousin auton*.

pero no lo encontraban, gr. *kai oukh hêuriskon*; *kai* adversativo, Reiser 114.

56 *testimoniaban en falso*, gr. *epseudomartyroun*; *pseudomartyroô*, "dar falso testimonio", "testimoniar en falso", cf. 10,19.

contra él, gr. *kat' autou*; *kata* con genit. de persona, denotando hostilidad, cf. v. 55.

no eran adecuados, gr. *kai isai... ouk êsan*; *kai* adversativo, Maloney, *Interference* 70; Reiser 114; coordinacion semítica en lugar de una concesiva (*aunque*), Beyer, *Semitische Syntax* 279; cod. D añade *elegon*; *isos*, "igual", "concorde", "adecuado", cf. Liddell-Scott-Jones *s.v.* II 4; la segunda mención de *isos* (v. 59), en la que varios testigos pronuncian el mismo testimonio, prueba que *isai... ouk êsan* no indica falta de concordancia entre ellos, sino que las acusaciones de los testigos no eran lo suficientemente graves para justificar una sentencia de muerte.

57 *Algunos, poniéndose en pie*, gr. *kai tines anastantes*; *anastantes*, participio aor. activo de *anistêmi*, cf. 1,35; cf. v. 60; cod D: *alloi* en lugar de *tines*.

58 *Nosotros le hemos oído decir*, gr. *hoti hêmeis êkousamen autoû legontos*; *hoti... hoti*, en ambos casos recitativo (equivale a :), introduciendo discurso directo; *akouô* con participio en genit; Robertson 1042; Moulton-Turner III 161.

Yo derribaré este santuario, gr. *hoti egô katalysô ton naon touton*; *katalyô*, "derribar", "echar abajo"; *naos*, "santuario", la capilla central del templo (*hieron*, cf. 11,11); cod. D omite *touton*.

hecho por manos humanas, gr. *ton kheiropoiêton* (sólo aquí en Mc), *kheiropoiêtos*, clás., LXX y papiros, Taylor 686; "hecho / construido por manos [humanas]".

y en tres días, gr. *kai dia triôn hêmerôn*; no clás., para indicar el espacio de tiempo en que algo sucede: "en tres días", Zerwick § 115; Moulton-Turner III 267; Blass § 223_5, cf. 8,31; 9,31; 10,34: *meta treis hêmeras*; cf. 2,1: *dia hêmerôn*.

no hecho por manos humanas, gr. *akheiropoiêton* (sólo aquí en Mc), "no hecho por manos [humanas]".

edificaré, gr. *oikodomêsô*; *oikodomeô*, cf. 12,1, "edificar", "construir"; cod D: *allon anastêsô akheiropoiêton*.

59 *Pero tampoco así*, gr. ***kai oude outôs***; ***kai*** adversativo, Reiser 111.
era adecuado, gr. ***isê ên***; *isos*, cf. v. 56; cod D: *ên isê*.

60 *poniéndose en pie*, gr. ***anastas***, cf. v. 57.
en medio, gr. ***eis mesón***, "en el centro", sin artículo, (también clás.), Blass § 264_6, Robertson 792, cf. 3,3; 9,36; cod. D: *eis to meson*.
interrogó a Jesús, gr. ***epêrôtêsen ton Iêsoun legôn***; ***legôn***, "diciendo", pleonástico tras forma finita de verbo *dicendi*, Reiser 132.
«¿No respondes nada? ¿Qué es lo que éstos testifican contra ti?», gr. ***ouk apokrinê ouden ti houtoi sou katamartyrousin;*** La frase puede interpretarse como una o como dos preguntas: en el primer caso, sería: "¿No respondes nada a lo que éstos testifican contra ti?, cf. Haubeck-von Siebenthal 332; en el segundo caso, la segunda pregunta sería: "¿Qué es lo que éstos testifican contra ti?; hay que elegir la doble pregunta, pues ***apokrinomai*** no puede unirse directamente a una subordinada que empiece por ***ti***, exige ***pros***, Blass § 299_8; Robertson 738; Gundry 907. Lagrange 400s: aquí, debido al sentido relativo, haría falta ***pros ha***; cf. el paralelo de 15,4; dobles preguntas en Mc: 1,24; 4,21.40; 9,19; 12,14, cf. Neirynck, *Duality* 57 nota 25.125s; Gundry 907; ***ouk*** espera respuesta afirmativa; en este caso puede sugerir indignación, Robertson 917; ***ouk... ouden***, doble negación, que la refuerza, Robertson 1158; Moulton-Turner IV 26; ***ti*** como predicado, Blass § 299_1; ***ti*** = relativo ***ho***, Moulton-Turner III 49; ***katamartyreô*** (sólo aquí en Mc; clas., LXX y papiros, Taylor 686), "testificar contra [alguien]"; ***kata-***, "contra", con genit., Blass § 181_3.

61 *Pero él seguía callado*, gr. *ho* ***de esiôpa***; ***de*** adversativo; ***esiôpa***, impf., "callaba", "seguía callado", por referencia a las preguntas del v. 60.
y no respondió nada, gr. ***kai ouk apekrinato ouden***; ***ouk... ouden***, doble negación enfática; ***apekrinato***, aoristo, forma media (sólo cuatro veces en los sinópticos) en lugar de la frecuente pasiva con valor medio ***apekrithê*** (195 veces); Taylor 687: aor. medio, sentido legal, como en los papiros; el uso del aoristo de ***apokrinomai*** en forma media (***apekrinato*** en lugar de ***apekrithê***) da al texto una nota de solemnidad, cf. Gundry, 885; Légasse II 920; *ouk* ***apekrinato ouden*** corresponde a la pregunta ***ouk apokrinê*** *ouden* de v. 60; parataxis de dos sinónimos (***esiôpa kai ouk*** *apekrinato*), Reiser 136; redundancia, cf. Légasse II 920; Neirynck, *Duality* 88.94.118.131. Cod. D: *ekeinos de esiga kai ouden* ***apekrithê***.
de nuevo, gr. *palin*, "de nuevo", Mateos, «*Palin* en el NT» 65-80; para Moulton-Howard II 446, a veces conjunción ilativa, no meramente "de nuevo", sino "además", "a continuación" (*further, thereupon*), cf. Taylor 687.
preguntándole, gr. ***epêrôta auton kai legei autô***; la unión de *palin* con el impf. durativo *epêrôta* puede significar "siguió interrogándolo"; ***epêrôta***, impf., cf. v. 60: ***epêrôtêsen***, aoristo; cod. D omite *palin* y ***epêrôta; kai legei autô***, verbo en pres. histórico, coordinada modal, cf. Urbán, «La coordinada modal» 193-208, de ahí la traducción "preguntándole"; pleonástica, Reiser 132
¿Tú eres el ***Mesías, el Hijo del Bendito?***, gr. ***sy ei ho Khristos ho hyios tou eulogêtou***; *sy*, "tú", al principio, enfático; para Taylor 687, también despec-

tivo; *ho Khristos*, "el Mesías", "el Ungido", título, cf. 1,1; 8,29; 9,41; 12,35; 13,21; *ho huios tou eulogêtou*, "el Hijo del Bendito (= Dios); *eulogêtos* (sólo aquí en Mc), en el NT usado siempre de Dios (Lc 1,68; Rom 1,25; 9,15, etc.); la pregunta no prejuzga la respuesta, Moule, *Idiom* 158.

62 *Contestó Jesús*, gr. *ho de Iêsous eipen*; *de*, cambio de personaje; cod. D: *apokriteis legei auto*.

Yo soy, gr. *egô eimi*, como respuesta afirmativa, Blass § 441, cf. 6,50; 13,6.

veréis, gr. *opsesthe*, "veréis", referido a los presentes, cf. 13,26.

al Hijo del hombre, gr. *ton hyion tou anthrôpu*, última vez que aparece la expresión en Mc.

sentado a la derecha de la Fuerza, gr. *ek dexiôn kathêmenon tês dynameôs*: alusión a Sal 110,1, cf. 12,36; *ek dexiôn*, "a la derecha", cf. 10,37; 12,36; 16,5; *hê dynamis*, "la Fuerza", "la Potencia", en lugar del nombre de Dios; cod. D omite *tês*.

y llegando entre las nubes del cielo, gr. *kai kai erkhomenon meta ton nephelôn tou ouranou*; *erkhomenon...*, como en 13,26 (*en nephelais*), alusión a Dn 7,13; cod. D omite *kai erkhomenon*.

63 *El sumo sacerdote*, gr. *ho de arkhiereus*; *de*, cambio de personaje.

rasgándose las vestiduras, gr. *diarrêxas tous khitonas autou*; *diarrêssô* (sólo aquí en Mc), forma tardía de *diarrêgnymi* (LXX y papiros, Taylor 689), "romper en pedazos", "rasgar", "desgarrar"; *khitôn*, "túnica", que se llevaba sobre la piel; en plural, en sentido más general, "las vestiduras", Haubeck-von Siebenthal 332; Blass § 141_{11}.

dijo, gr. *legei*, lit. "dice", pres. histórico; cod. D: *kai legei*.

¿Qué falta nos hacen ya testigos?, gr. *ti eti khreian ekhomen martyrôn*: *khreian ekhomen*, "tenemos necesidad de", "nos hacen falta", cf. 2,17; *martys* (sólo aquí en Mc), "testigo".

64 *Habéis oído la blasfemia*, gr. *êkousate tês blasphêmias*; *akouô* con genit. de cosa, Moulton-Turner III 233; Blass § 173_2; *DGNT* II col. 262; *blasphêmia*, "insulto", "calumnia", "difamación", "blasfemia", Gundry 916; cf. 2,6 (*blasphêmeô*); 3,28; 7,22; cod. D añade *autou*.

¿Qué os parece a vosotros?, gr. *ti hymin phainetai*; el complemento *hymin*, colocado ante el verbo, es enfático; en la traducción, el énfasis se refleja añadiendo *a vosotros*; *phainô*, en voz activa, "brillar"; en voz pasiva, "salir a la luz", "hacerse patente", "aparecer"; metafór., lo que aparece a la mente, "parecer", "pensar"; cod. D: *dokei* en lugar de *phainetai*.

Todos sin excepción, gr. *hoi de pantes*; *hoi... pantes* subraya la totalidad: "todos ellos", "todos sin excepción"; *de*, cambio de personajes; cod D: *pantes de*.

sentenciaron que era reo de muerte, gr. *katekrinan auton enokhon einai thanatou*; *katakrinô*, "condenar", "pronunciar sentencia condenatoria", "sentenciar", cf. 10,33; *enokhos*, en lenguaje jurídico: "reo", "digno de", "merecedor de", cf. 3,29; *thanatou*, sin artículo, Blass § 257_2; cod. D omite *einai*.

DELIMITACIÓN, CONTENIDO Y DIVISIÓN

La escena se desarrolla entre la decisión de condenar a Jesús (v. 55) y su efectiva condena a muerte (v. 64b). En el centro se encuentran el interrogatorio de Jesús y su declaración mesiánica. La idea de testimonio aparece siete veces: vv. 55.56.59: "testimonio" (*martyria*); vv. 56.57: "testimoniar en falso" (*psseudomartyrein*); v. 60: "testimoniar contra" (*katamartyrein*); v. 63: "testigos" (*mártires*).

Los jueces no se proponen ser imparciales. Desde el principio tienen el propósito de condenar a muerte a Jesús. Tras una serie de testimonios que no aducen motivos suficientes para la condena, el sumo sacerdote pregunta a Jesús si es el Mesías. Ante la respuesta afirmativa de Jesús, quien alude, además, a textos de la Escritura que prueban la condición divina del Hijo del hombre, se produce la condena unánime.

Pueden distinguirse estos momentos:

14,55-56: Propósito de condenar a muerte a Jesús. Falsos testigos. Insuficiencia.

14,57-59: Otros falsos testigos. Cargo concreto. Insuficiencia.

14,60-61a: Intervención del sumo sacerdote y silencio de Jesús.

14,61b-62: Interpelación del sumo sacerdote y respuesta de Jesús.

14,63-64: El motivo encontrado. Todos lo condenan a muerte.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Presentes históricos que introducen una intervención del sumo sacerdote: *preguntándole / diciéndole* (v. 61b: lit. "le pregunta / le dice"); *dijo* (v. 63: lit. "dice").

2. *El Mesías, el Hijo del Bendito* (v. 61), cf. 1,1: "Mesías, Hijo de Dios".

3. *Veréis* (v. 62), cf. 13,26: "verán".

4. *El Hijo del hombre* (v. 62), cf. Dan 7,13; sustituye a "mi Señor" en la cita del Sal 110,1(cf. Mc 12,36).

5. *Sentado a la derecha* (v. 62), cf. Sal 110,1 (cf. Mc 12,36).

6. *Llegando entre las nubes del cielo* (v. 62), cf. Dn 7,13 (cf. Mc 13,26).

7. *Blasfemia* (v. 64), cf. 2,6 ("blasfemar"); 3,28 ("insulto").29 ("insultar"); 7,22 ("difamación").

8. *Reo de muerte* (v. 64) forma inclusión con *condenarlo a muerte* (v. 55).

LECTURA

Propósito de condenar a muerte a Jesús Falsos testigos. Insuficiencia.

55-56 *Los sumos sacerdotes y el Consejo en pleno buscaban un testimonio contra Jesús para condenarlo a muerte, pero no*

lo encontraban, pues, aunque muchos testimoniaban en falso contra él, sus testimonios no eran adecuados.

De entre los miembros del Consejo, los sumos sacerdotes llevan la voz cantante[1299]; ellos, los representantes más cualificados del sistema teocrático, que tienen en sus manos los resortes del poder, son los que muestran mayor hostilidad contra Jesús. Las otras categorías del Consejo, enumeradas antes por Mc (14,52), las compendia ahora en la denominación colectiva *el Consejo en pleno*[1300]. Donde se trata de condenar a Jesús, allí están todos[1301].

Al círculo de poder judío le interesa conservar su poder y asegurarlo de cualquier perturbación. La verdad no cuenta para ellos; su criterio es el propio interés: lo que supone un peligro para su sistema no tiene derecho a existir. Por eso tienen decidido dar muerte a Jesús (***buscaban un testimonio contra Jesús***...)[1302] y a ese objetivo lo subordinan todo[1303], pero no desean

[1299] Cf. Pesch II 633; Ernst II 705; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 44.

[1300] Lagrange 399: No es necesario tomar *holon* en el sentido de completo numéricamente. La Misná se contentaba con 23 consejeros para una condena capital. Gundry 884: Mc menciona de nuevo a los sumos sacerdotes, pero omite la mención de senadores y letrados. En cambio, los engloba en la mención de "todo el Sanedrín". Légasse II 915: "Todo el Sanedrín": Mc tiene interés en subrayar el carácter plenamente oficial, desde el punto de vista jurídico, de esta sesión; cf. Gnilka II 327; Ernst II 705.

[1301] Lagrange 399: El Sanedrín, la más alta autoridad de la nación, era una asamblea que no tenía apenas más poderes que los judiciales. Desde que Judea tuvo un procurador romano, ninguna ejecución capital podía tener lugar sin su permiso. Si se reune en casa del sumo sacerdote, es porque aún es de noche y el templo está cerrado; cf. Schürer II 302. Pesch II 633: El Sanedrín, senado judío, estaba compuesto de 70 miembros, presididos por el sumo sacerdote. Para deliberar bastaba la presencia de 23 miembros. El entero Sanedrín está conforme con los sumos sacerdotes en la tentativa de dar muerte a Jesús, cf. Taylor 685; Gnilka II 327; Gundry 896; Limbeck 204. Para la historia de la composición del Sanedrín o Gran Consejo, vse. Schürer II, 271-304. Para la relación del proceso de Jesús con el derecho procesal judío, vse. Taylor 770-771; Pesch II 595-623; Gnilka II 284-286.

[1302] Brown, *La muerte del Mesías* I 527: "El aspecto testifical domina la primera sección del relato marcano de las actuaciones judías contra Jesús, con cinco palabras de la raíz *mártir-* en 14,55-59 (más una en la pregunta del sumo sacerdote del v. 60 y otra en su declaración conclusiva del v. 63). Es el único elemento judicial mencionado explícitamente por Marcos en estos versículos". Légasse II 914: El tema de la condena a muerte de Jesús se desarrolla según la dualidad correlativa: "buscar-encontrar": los jueces "buscan" un testimonio para hacer morir a Jesús, pero no lo "encuentran"

[1303] Gnilka II 327: La intención previa de dar muerte a Jesús hace el proceso ilegal; cf. Ernst II 706. Pikaza, *Marcos* 203: No se inicia el juicio sopesando neutralmente las pruebas, para ver si hay un delito digno de condena. La sentencia está dictada de antemano (cf. 11,18). B. van Iersel, *Marco* 404: El único objetivo de los sanedritas es obtener una prueba material para justificar la muerte de Jesús. Légasse II 915: Es una mascarada de justicia: su objetivo no es pronunciar una sentencia justa, sino dar muerte a Jesús. Eso es lo que buscan las autoridades judías desde hace mucho tiempo (3,6), y más desde la llegada de Jesús a Jerusalén (11,18; 12,12; cf. 14,11b). Ahora pueden realizarlo.

que aparezca el verdadero motivo de la condena: el odio al que ha denunciado la explotación que hacen del pueblo (11,17). Buscan una figura jurídica que pueda convencer a los de fuera[1304]. Cualquier medio, aun el más injusto, sería legítimo para ellos. Para conseguir *condenarlo a muerte* necesitan un cargo grave y, en esta comparencia de Jesús ante ellos, intentan buscarlo como sea[1305].

Son *muchos* los que se ofrecen como testigos[1306], haciendo patente el odio que reina en la reunión. Los testimonios parecen precipitados; improvisan a ver si atinan; de hecho, no tienen preparada una acusación válida contra Jesús. Le imputan cargos falsos[1307] por si dan resultado; pero ninguno de ellos bastaría para justificar la condena a muerte que quieren pronunciar[1308]. Necesitan una acusación que convenza a Pilato, y no la encuentran[1309]. Destaca la inocencia de Jesús, pues, si hubiera habido

[1304] Pikaza, *Marcos* 203: Sólo se requiere algún testimonio que sirva de excusa (inventada o real) para ofrecer legalidad al veredicto del tribunal.

[1305] Brown, *La muerte del Mesías* I 527: "En 11,18, los jefes de los sacerdotes *buscaban* cómo matar a Jesús; en 12,12 *buscaban* echarle mano; en 14,1 *buscaban* cómo capturar y dar muerte a Jesús de manera subrepticia; en 14,11, Judas *buscaba* cómo entregarlo; ahora que ha sido entregado y capturado, las autoridades *buscan* testimonio para llevar a cabo lo que han tenido por objeto desde el principio: poner fin a su vida".

[1306] Para Lagrange 399, el complot estaba preparado desde hacía días, no es extraño que se hubieran preparado testigos. Al contrario, Gundry 884: Están tan obstinados en darle muerte que lo han llevado a juicio antes de encontrar testimonios contra él.

[1307] Pesch II 634s: El término *pseudomartyreô* (cf. 10,19) valora el comportamiento de los testimonios como una trasgresión del decálogo (cf. Ex 20,16; Dt 5,20). Gundry 884: Testimoniar en falso subraya la inocencia de Jesús. Gnilka II 328 cita Sal 27/26,12: "se levantan contra mí testigos falsos, que respiran violencia", y Sal 35/34,11: "Se presentaban testigos violentos, me interrogaban de cosas que ni sabía". Brown, *La muerte del Mesías* I 528: "los evangelistas describen el proceso de Jesús envuelto en una atmósfera coloreada por los Salmos y otros pasajes del AT que aluden a conspiraciones contra los justos y donde los malos "se levantan" a dar falso testimonio, acusando al hombre justo de cosas que él no sabía, y buscan darle muerte. En el contexto de "un corazón que urde planes perversos", Prov 6,17 habla de "lengua falaz y manos que derraman sangre inocente", más o menos del modo como Marcos, en el proceso "contra" Jesús, engrana los falsos testigos con la condena a muerte".

[1308] Para Lagrange 399, *isos* tiene su sentido natural, "igual" (Vg. *convenientia testimonia non erant*), y la Ley exigía al menos dos testigos (Nm 35,30; Dt 17,15; 19,6); cf. Taylor 685. Gundry 884: La inadecuación de los testimonios prueba que no merece esa condena.

[1309] Pesch II 634: Mc, aludiendo a la tradición de la *passio iusti*, intenta representar a Jesús como el Justo sufriente y a sus adversarios como sus malvados enemigos: cf. Sal 37/36, 12: "El malvado espía al justo e intenta darle muerte", y también cf. Jr 26,11; Sab 2,20; Sal 38,13; 53,3; 63,10; 70,3; 71,10; 86,14; 109,16. Cf. Gnilka 327, quien cita también el Sal 54,5; Légasse II 915; Lentzen-Deis 441.

algún motivo real para condenarlo, lo habrían expuesto inmediatamente.

Por otra parte, los dirigentes quieren mostrar ante el pueblo que su condena es razonable y legítima. Por lo que a ellos toca, ya le habrían dado muerte (11,18; 12,12); pero ahora quieren simular justicia, para que la institución no sufra desdoro. No consiguen nada[1310]. Los testimonios no denuncian hechos suficientemente graves.

Otros falsos testigos. Cargo concreto Insuficiencia

57-59 *Algunos, **poniéndose en pie, testimoniaban en** falso contra él diciendo: «**Nosotros le hemos oído decir**: "**Yo derribaré** este santuario, hecho **por manos humanas, y en tres días edificaré** otro, no hecho **por manos humanas"». Pero tampoco así era** adecuado su testimonio.*

Otros de los presentes se levantan[1311]; van a presentar una acusación en regla. Antes eran "muchos" los testigos, ahora sólo *algunos*[1312], pero su testimonio es más sustancial: según ellos, Jesús ha afirmado que destruiría no ya el templo, sino *el santuario*[1313], el lugar de la presencia de Dios, donde se celebraba cada día el rito del incienso y cada año el de la Expiación.

El evangelista califica de falsa también esta acusación (*testimoniaban en falso*)[1314] y pone de relieve el cinismo de los tes-

[1310] Pesch II 635: Los testimonios, al no coincidir, no tienen valor según el ordenamiento procesual judío (*Sanh*. 5,2.4); cf. Gnilka II 328. Gundry 885: Énfasis en el fracaso de los testigos: "muchos", "no adecuados", "los testimonios". Légasse II 915: De los falsos testimonios no se sabe más que una cosa, que se contradicen.

[1311] Pesch II 637: Son los enemigos del Justo (cf. Sal 35,11) los que se "levantan contra él" (*anastantes*). Légasse II 915s: Como en los Salmos (Sal 35/34,11), se levantan voces y hacen su deposición.

[1312] Gundry 885: Antes testificaron *muchos*; ahora, *algunos*; se va reduciendo el número; cf. Légasse II 915.

[1313] Brown, *La muerte del Mesías* I 533: Mc emplea *naos*, "santuario", término que designa la parte más interior y sagrada del complejo del templo.

[1314] Pesch II 636: Estas palabras proféticas pueden ser consideradas falsas por la tradición cristiana por el simple hecho de que su anuncio no se realizó. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 46: Es un testimonio falso porque Jesús nunca ha pretendido ser él el que iba a destruir el templo; *Idem, Marc* II 916: En tiempo de Mc, el templo seguía en pie; por eso Mc considera falso el testimonio.

tigos con sus palabras iniciales: *Nosotros le hemos oído decir*[1315]. En efecto, las que atribuyen a Jesús no reproducen ningún dicho suyo en este evangelio. Pueden considerarse, sin embargo, una formulación deformada de lo que ha revelado su actitud hacia el templo, el centro de la institución judía, a la que acusaba de ser explotadora del pueblo. El texto de Jr 7,11, que había citado en su denuncia (Mc 11,17), insinuaba la posible destrucción del templo; los testigos traducen en términos de acción (*derribaré*) lo que él ha expresado como juicio de valor ("cueva de bandidos").

Es, pues, verdad que él ha insinuado primero en público (11,17; cf. 11,20) y anunciado después al grupo de discípulos la destrucción del templo (13,2), que incluye el santuario, pero no por obra suya[1316]. Serán los judíos mismos los que causen su destrucción. Su rechazo del Mesías (12,6-8) los pone en una dialéctica histórica que va a acabar en la ruina del pueblo (12,9) y, por consiguiente, de sus instituciones.

Según la frase que atribuyen a Jesús, el santuario del templo de Jerusalén es *obra de manos humanas* y sería en nada de tiempo (*en tres días*)[1317] sustituido por otro *que no será obra de manos humanas*. Los testigos entienden que, después de destruir el santuario existente, Jesús se propone edificar otro santuario material de manera portentosa[1318].

Sin embargo, nunca ha hablado Jesús de construir un santuario nuevo. Ha podido dar pie a esta acusación la mención de la piedra desechada por los constructores, que se convierte en piedra angular (12,10); pero esta predicción no se refería a un nuevo santuario, sino, metafóricamente, a una nueva comunidad humana, y no sería Jesús el constructor, sino Dios. Para Jesús, en la perspectiva de la humanidad entera, las instituciones de Israel, íntimamente ligadas a un pueblo, a una época y a una cultura particular, no van a ser renovadas, han caducado definitivamente.

[1315] Cf. Gundry 885.

[1316] Cf. van Iersel, *Marco* 404.

[1317] Frase hecha que indica un tiempo muy breve: cf. Pesch II 638; Brown, *La muerte del Mesías* I 539; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 47; Lamarche 344.

[1318] Taylor 686: No se refiere sólo a la destrucción de un edificio, sino también al antiguo orden, cuyo símbolo y centro era el templo. Gundry 900: Un templo de la misma clase, más que un nuevo templo diferente (la comunidad cristiana).

En el contexto de la acusación, la fórmula *en tres días* no está en relación con las tres predicciones de la muerte-resurrección (8,31; 9,31; 10,34: "a los tres días"). Los testigos expresan simplemente el cambio de santuario por intervención divina en un brevísimo espacio de tiempo.

Hecho por manos humanas se dice en el AT (LXX) de los ídolos paganos[1319]. Por tanto, según los testigos, quienes, como judíos, no conocen otra aplicación del término, Jesús habría acusado al templo de ser idolátrico[1320]; habría estigmatizado con este término, susceptible de suscitar en el pueblo gran aversión a su persona, el carácter del templo del dinero (11,17: "cueva de bandidos"). Por el contrario, lo que *no está hecho por manos humanas* es lo que viene directamente de Dios[1321]. Con esto habría declarado Jesús su superioridad sobre la institución de Israel, afirmando que Dios estaba de su parte y en contra del antiguo templo.

[1319] Cf. Pesch II 637; Gnilka 329; Brown, *La muerte del Mesías* I 534; Légasse II 917s. Lv 26,1: *ou poiêsate hymin kheiropoiêta*, "no os fabriquéis [imágenes] hechas por manos humanas = ídolos"; cf. 26,30; Is 2,18: *ta kheiroiêta panta katakripsousin*, "esconderán todos los ídolos"; 10,11; 16,12; 19,1; 21,9; 31,7; 46,6. *kheiropoiêtos*, como adjetivo, equivale a idolátrico (Jue 8,18: *hoi proskynousin theois kheiropoêtois*, "éstos adoran a dioses hechos por manos humanas"; Dn 5,4 LXX: *eidola ta kheiropoiêta*, "ídolos / imágenes hechas por manos humanas"; 5,23. Es cierto que en el resto del NT (cf. Hch 7,48; Ef 2,11; Heb 9,24), el adjetivo no se aplica a lo pagano, sino a lo judío, y señala la inadecuación de sus instituciones frente a la realidad evangélica (cf. E. Lohse, *kheir*, *TWNT* IX 426: "Señala la oposición de lo edificado por manos humanas a la obra de Dios"). Pero en esos textos el personaje o autor que lo emplea conoce las realidades cristianas, lo que no es el caso en los testigos del juicio. Lamarche 345: El templo hecho por manos humanas, ¿se refiere al de Jerusalén o al cuerpo de Jesús, verdadera morada de Dios en la tierra, pero destinada a perecer bajo los golpes de los hombres? El texto queda abierto a las dos interpretaciones, que pueden y deben quedar presentes en la mente del lector. El interés del texto del proceso es unir bajo la imagen del templo los temas de la muerte y la resurrección.

[1320] Cf. Pikaza, *Pan, casa, palabra* 400.

[1321] Pesch II 638: "No obra de manos humanas" significa obra milagrosa de Dios. Templo mesiánico, edificado por el Mesías. Légasse II 918s: De origen sobrenatural y divino. Algunos autores lo aplican a la comunidad cristiana, pero el adjetivo nunca se aplica a ella. Así, Ernst II 707. Gnilka II 280: ¿Es la comunidad cristiana el nuevo santuario? Por la mención de los tres días, más bien la resurrección de Jesús. Lamarche 344s: "No obra de manos humanas": la imagen remite al Cristo resucitado, santuario de la nueva creación, donde se da a la comunidad de creyentes encontrar a Dios. Brown, *La muerte del Mesías* I 535-539, recoge las tres suposiciones principales entre los autores: 1) El santuario es identificado con la comunidad cristiana o Iglesia; 2) Alude al santuario de origen divino que, según la apocalíptica judía, iba a sustituir al templo terreno en los últimos tiempos; 3) Se refiere al cuerpo de Cristo glorificado.

Implícitamente, la acusación atribuye a Jesús la pretensión de ser el Mesías[1322], el único que, según algunos, tendría la potestad de construir el nuevo santuario[1323]. Los testigos quieren provocar una declaración que comprometa a Jesús y permita acusarlo y entregarlo a los romanos como agitador político[1324]. Pero al atribuirle, además, la facultad de destruir el templo, que en el AT se afirma sólo de Dios, lo están acusando de arrogarse la dignidad divina[1325].

Así formulada, sin embargo, la acusación no se adecua al fin que se pretende (v. 55: *condenarlo a muerte)*, pues concierne a una cuestión interna del sistema judío, que Pilato podría entender como pretensión propia de un reformador religioso. No sería motivo suficiente para condenarlo a muerte. Para lograr su propósito, Jesús mismo tendría que proclamarse Mesías. Así tendrían una acusación objetiva ante Pilato, que ellos podrían manejar.

Puede preguntarse, sin embargo, si Mc se limita a exponer la acusación de los testigos o si, al mismo tiempo, a través de ella, deja entrever el destino de Jesús. Sin duda, la mención de los tres días, a pesar de la diferente formulación respecto a los anuncios de la muerte-resurrección (8,31; 9,31; 10,34), evoca al oyente o lector el texto de aquellos anuncios y lleva a interpre-

[1322] La pretensión mesiánica era el fondo de la pregunta que le hicieron en el templo las tres categorías del Consejo (11,27: "¿Con qué autoridad actúas así?") y que había quedado sin respuesta por la evasiva de ellos a responder a la pregunta que Jesús les había dirigido (11,33).

[1323] En la literatura escrita antes de Mc no se presenta al Mesías como constructor del templo. A Dios, sí (Éx 15,17, I Henoc 90,28-29; Jubileos 1,17, etc.). Nuevo papel divino. Gnilka II 328: Sólo en el Targum se atribuye la construcción del templo al Mesías (TgIs 53,5). Con la destrucción del antiguo templo, el culto judío pierde su significado. Por otra parte, vse. Zac 6,12-15: "Ahí está el hombre llamado «Germen», que construirá el templo. Su descendencia germinará, él construirá el templo, él asumirá la dignidad y se sentará en el trono para gobernar" (el texto se refiere a Zorobabel, coronado por el profeta). Ahora bien, los textos del "Germen" (Jr 23,5; 33,15; Zac 3,8) se aplicaban al Mesías. Según Strack-B. IV 929s, una de las creencias (al menos entre los rabinos posteriores al 70) era que el Mesías construiría un nuevo templo. Pesch II 639: El Mesías construye el nuevo templo, después que el antiguo haya sido destruido por los enemigos. Légasse II 916: Tema apocalíptico, pero no dicho del Mesías, sino de Dios.

[1324] Lagrange 400: Se había juzgado al profeta Jeremías digno de muerte solamente por haber profetizado la ruina del templo (Jr 26,6-11).

[1325] Gundry 899s: Nunca en la literatura judía se presenta al Mesías como destructor del templo. En el AT es Dios quien lo destruye; lo mismo en el período intertestamentario. Esta acusación le atribuiría a Jesús un papel divino.

tar la contraposición de "derribar" y "reconstruir" de la muerte y la resurrección de Jesús. No hace falta llevar más lejos los paralelos, a riesgo de caer en la arbitrariedad[1326]; pero lo apuntado basta para comprender que el evangelista hace que los testigos, sin saberlo e indirectamente, afirmen que el reo a quien pretenden condenar, aunque tenga por horizonte inmediato la muerte, acabará en un destino glorioso. Insinúan así el fracaso del propósito de la institución judía, representada por el Sanedrín, de terminar con Jesús. Es un anticipo de lo que Jesús mismo va a declarar al sumo sacerdote.

Intervención del sumo sacerdote y silencio de Jesús

60-61a *Entonces el sumo sacerdote, poniéndose en pie en medio, interrogó a Jesús: «¿No respondes nada? ¿Qué es lo que éstos testifican contra ti?». Pero él seguía callado y no respondía nada.*

El procedimiento basado en los testimonios ha fracasado[1327]; se pasa al interrogatorio directo del acusado. La autoridad suprema, el sumo sacerdote, se levanta[1328] en medio, en el centro, su puesto como la figura principal[1329], con la misma actitud acusatoria de los últimos testigos[1330]. El que es representante

[1326] El hecho de "no ser obra de manos humanas", podría aplicarse al santuario que aparece en la cruz, al rasgarse la cortina (15,38 Lect.). Sin embargo, no puede decirse de la humanidad de Jesús que sea "obra de manos humanas", y, por supuesto, el "yo destruiré" no es aplicable a su muerte. Los autores no concuerdan en este punto. Cf. Pesch II 638: *Dia triôn hêmerôn*, breve período de tiempo. No hay relación con las predicciones de la pasión. Lamarche 344s: Los tres días, que significan un tiempo muy corto, remiten a los tres días entre la muerte y la resurrección. Légasse II 916: Las fórmulas *dia triôn hêmerôn* o *en trisin hêmerais* (15,29), son diferentes de las de las predicciones (*meta treis hêmeras*). El santuario de que se habla no es el cuerpo de Jesús, como en Juan, sino el del templo de Herodes. La futura destrucción del templo es el símbolo de la anulación definitiva del culto judío. En ese caso, la reconstrucción deberá entenderse en la misma línea, de la sustitución de un culto por otro, del nuevo (fundado en el sacrificio de Cristo), por el viejo.

[1327] Cf. Lagrange 400.

[1328] Gundry 907: En *Gen. Rab.* 82,8 (sobre Gn 35,17), ponerse en pie, indica el papel de adversario o acusador. Brown, *La muerte del Mesías* I 560: En Mc y Mt, la acción de ponerse en pie del sumos sacerdote marca un cambio decisivo en las actuaciones legales: se tiene la impresión de que el proceso queda orientado hacia lo que verdaderamente reviste importancia.

[1329] Gnilka II 329: Como presidente de la asamblea.

[1330] Cf Gundry 885.

autorizado del poder religioso y político[1331], va a interrogar personalmente a Jesús con todo el peso de su autoridad[1332]; es la voz del círculo entero[1333].

Su nombre no se menciona, indicando que, para la injusticia que va a cometerse, lo significativo es el cargo, representativo del Consejo entero y de la nación, no la persona. El sumo sacerdote es el jefe supremo del sistema religioso-político judío, de la institución injusta y explotadora.

Frente a las acusaciones que se han proferido contra él, Jesús ha guardado silencio, y este silencio es el objeto de las preguntas del sumo sacerdote. Éste no ve la razón de que Jesús no se defienda de los cargos que se le imputan (*¿No respondes nada?*)[1334].

Al preguntarle a Jesús cómo interpreta y cuál es el fundamento de esos cargos (*¿Qué es lo que éstos testifican contra ti?*)[1335], espera que éste se declare Mesías. Quiere forzar la declaración de Jesús. Todos esperaban que el testimonio anterior la provocase, pero no ha sido así; Jesús no ha caído en su trampa. Necesitan, sin embargo, que él mismo se pronuncie, para presentar una acusación objetiva ante el gobernador.

Jesús guarda silencio, lo que Mc expresa con una doble formulación (*seguía callado y no respondió nada*)[1336], subrayando la fortaleza de Jesús, capaz de resistir a la presión del sumo sacerdote[1337]. No va a declarar su mesianidad sobre la base de un

[1331] Schürer II 305.

[1332] Légasse II 920: La imponente figura del sumo sacerdote (siempre anónimo en Mc) surge en medio de la asamblea y toma ahora el asunto en sus manos. Su papel central es señalado por tres veces (vv. 60.61.63).

[1333] Cf Gundry 885: De nuevo se reduce el número: ahora sólo el sumo sacerdote.

[1334] Gnilka II 329: El silencio de justo perseguido está perfilado en el salterio (Sal 38,14-16; 39,10) y caracteriza también al siervo de Dios (Is 53,7); cf. Ernst II 708; Harrington 62; Lentzen-Deis 441; van Iersel, *Marco* 405s; Trocmé 354.

[1335] Brown, *La muerte del Mesías* I 561: Mc se sirve de "contra" (*kata*) para estructurar el proceso: en 14,55, los sumos sacerdotes y todo el sanedrín buscan testimonio *contra* Jesús; en 14,60, el sumo sacerdote señala que los testigos han declarado *contra* Jesús; en 14,64, todos sentencian *contra* él declarándolo culpable.

[1336] Légasse II 920: Bella redundancia marcana.

[1337] Cf. Gundry 885. Légasse II 920s: Con su silencio Jesús rehusa a cooperar con la autoridad y contesta su derecho a actuar contra él. Habla cuando lo cree necesario; cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 562s.

testimonio falso y no tiene nada que decir ante la mala fe. No reconoce autoridad a este tribunal para interpretar su actuación, que acaban de falsear. El sumo sacerdote, por el momento, no se compromete; no hace más que preguntar, como los dirigentes en el templo (11,28); aquellos no se atrevieron a hacer a Jesús la pregunta de si era el Mesías, porque esa pregunta los acusaba, como lo expuso Jesús en la parábola de la viña (12,6-8).

Interpelación del sumo sacerdote y respuesta de Jesús

61b ***El sumo sacerdote lo interrogó de nuevo, preguntándole: «¿Tú eres el Mesías, el Hijo del Bendito?»***

Ante el silencio de Jesús, el sumo sacerdote se ve obligado a hacer la pregunta clave[1338]. Formula la declaración que desea oír de Jesús, la que esperaba que él mismo pronunciara. El pronombre ***Tú***, que encabeza la pregunta, puede tener un matiz despectivo[1339]. La precisión *el Hijo del Bendito*[1340] alude al Sal 2,7 ("Hijo mío eres tú"), texto que se aplicaba al rey de Israel y luego al Mesías (= Ungido)[1341]. "Ungido" lo era también el sumo sacerdote, por eso, para evitar confusiones, añade éste la alusión al salmo.

[1338] Pesch II 641: Pregunta coherente, pues la pretensión de ser el Mesías había sido atribuida a Jesús por los testigos con el dicho sobre el templo. Como Jesús había guardado silencio, el sumo sacerdote retoma el punto de acusación, que puede suponer una amenaza para la teocracia del templo. Limbeck 205: Desde el s. II a.C., la aristocracia sacerdotal saducea estaba confrontada con la opinión de que el templo de Jerusalén estaba desacralizado y administrado por sacerdotes indignos, y que sólo podría ser sustituido por un nuevo templo celestial (I Henoc 90,28s; Jubil 1,27). Por eso pide a Jesús que tome posición ante las acusaciones. Légasse II 922s: ¿Qué ocasiona la pregunta del sumo sacerdote? No los testimonios anteriores, porque el Mesías no construye el templo; tampoco la parábola de los viñadores, pues la reacción es distinta; quizá la entrada en Jerusalén (11,9-10) y la enseñanza de Jesús en 12,35-37. Es una pregunta-trampa: quiere que Jesús pronuncie títulos que lo condenen.

[1339] Cf. Lohmeyer 328; Taylor 687; Gundry 886.

[1340] Taylor 687: Según Dalman, *Worte* 200, el adjetivo aparece de ordinario como apéndice de la fórmula "el Santo, bendito sea" y afirma que "el Bendito" sería una excepción. Cf. Strack-B. II 51. Gundry 909: La fórmula no se encuentra entre los cristianos; sí en I Henoc 77,2. Légasse II 921: "El Bendito", metonimia por Dios; cf. van Iersel, *Marco* 406; Trocmé 354.

[1341] Gundry 908: La filiación divina se atribuía a reyes davídicos, cf. 2Sm 7,14 (también mesiánico 4QFlor 1,10-12); Sal 2,7.

La filiación expresada en el salmo era metafórica, basada en la semejanza del rey, como jefe y juez de la nación, con Dios, concebido como soberano y juez supremo[1342]. El sumo sacerdote pregunta a Jesús si pretende ser el Mesías-rey de Israel, reproduciendo casi a la letra la fórmula que aparece en el título del evangelio (1,1: "Mesías, Hijo de Dios")[1343]. No cabía preguntarle a Jesús si era el Mesías-hijo de David, porque él había refutado esta doctrina en el templo (12,35-37)[1344].

El sumo sacerdote hace la pregunta decisiva; pero no con intención de reconocer al Mesías, sino buscando un pretexto para darle muerte. Si Jesús responde afirmativamente, su declaración bastaría para acusarlo ante Pilato como agitador y subversivo.

La introducción a la pregunta del sumo sacerdote se encuentra en presente histórico (*preguntándole*, lit. "y le dice"). Mc presenta así la duda del judaísmo de su tiempo ante la figura de Jesús. A pesar del rechazo, queda la inseguridad (*¿Tú eres...?*).

62 *Contestó Jesús: «Yo soy. Y veréis al* Hijo del hombre sentado a la derecha *de la Fuerza y llegando* entre las nubes del cielo».

A la pregunta del sumo sacerdote Jesús contesta con claridad[1345]. Declara abiertamente ser ese Mesías Hijo del Bendito

[1342] Gundry 909: Para los judíos, ser el Mesías no connotaba naturaleza divina: la expresión "Hijo del Bendito" connota designación divina más que filiación natural. Pesch II 641: A los ojos del sumo sacerdote, el Hijo del Bendito es sin duda el rey-Mesías davídico. Limbeck 205: Según la concepción judía, el Mesías, como hijo de David, tiene que ser hijo de Dios en sentido adoptivo. Comentario qumránico a 2Sm 7,11-14: "Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo, el retoño de David..., que estará en Sión al fin de los días". La pregunta es así completamente judía. Radermakers 309: Para el sumo sacerdote, la asociación de los dos títulos, Mesías y hijo del Bendito, no representa por sí misma una pregunta sobre la divinidad de Jesús; es más bien el carácter real del Mesías (Sal 2,7) el que parece ser evocado por el título Hijo del Bendito o Hijo de Dios.

[1343] La diferencia está en el uso del artículo: "[el] Hijo del Bendito", "Hijo de Dios".

[1344] Jesús ha refutado en el templo la doctrina de los letrados, que consideraba al Mesías sucesor de David (12,35-37). Por otra parte, en la parábola de los viñadores, se ha llamado "el hijo" y "el heredero" no de David, sino de Dios (12,6-7). Y es sobre él sobre quien se construye el edificio del nuevo pueblo (12,10: "la piedra angular").

[1345] Pesch II 642: La respuesta de Jesús no va dirigida al que interroga (falta *autô)*. Reconoce ser el Mesías, pero en un sentido y en un horizonte de espera diverso: en cuanto Hijo del hombre. Brown, *La muerte del Mesías* I: Respuesta inequívocamente afirmativa, que no va dirigida de manera directa al sumo sacerdote, sino a todo el que lee si estar afectado por el escepticismo y la malevolencia del interrogador.

(*Yo soy*)[1346]. Con esto, ellos podrán tomar conciencia de la importancia de su decisión de darle muerte y comprender la responsabilidad en que van a incurrir. Según la opción que hagan, va a definirse el destino del pueblo.

Ya no hay peligro de que lo identifiquen con un zelota, pues él no ha buscado el apoyo de las masas ni recurrido a la violencia; se ha entregado sin resistencia y ni siquiera se les opone tratando de rebatirlos ni de demostrarles su mala fe. No tiene ninguna característica de un agitador político.

A continuación, refuerza su declaración mesiánica con una predicción dirigida a todos los presentes, es decir, al Consejo que busca su muerte (*veréis*)[1347]. En ella emplea el término *el Hijo del hombre* (8,31), de resonancia universal, dándoles a entender que el Mesías Hijo de Dios se identifica con el Hijo del hombre; es decir, que el Ungido por Dios es el Hombre en su plenitud.

Relaciona al Hijo del hombre con dos pasajes de la Escritura: en primer lugar, con el Sal 110,1a ("Oráculo del Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha"), texto bien conocido y que se interpretaba en sentido mesiánico (12,36)[1348]. El texto del salmo se entendía, naturalmente, en sentido figurado; aplicado al rey de Israel o al futuro Mesías, significaba para los judíos la preeminencia de su rey, su exaltación y el apoyo incondicional que Dios le prestaba, encargándose de derrotar a todos sus enemi-

[1346] Lamarche 349: La expresión *egô eimi* pertenece a la vida ordinaria, es la respuesta afirmativa. Puede preguntarse si no evoca también el nombre sagrado de Dios. No alusión a Éx 3,14 (gr.: *egô eimi ho ôn*), pero sí posiblemente a las fórmulas de revelación en Is y Dt (*ani yahwa ani hu*), que sugieren una presencia salvadora. Con su filiación divina Jesús revela también el ser profundo de su Padre. Así, Ernst II 709; Pikaza, *Pan, casa, palabra* 402. En contra, Gundry 910: La combinación de "yo soy" con "Tú eres" impide tomar "Yo soy" como título divino (no como en 6,50). Completando la frase, se tendría "Yo soy el Mesías, el Hijo del Bendito", cf. Pesch II 642; Légasse II 923.

[1347] Según Pesch II 642s, las palabras siguientes de Jesús corrigen la concepción mesiánica implícita en la pregunta del sumo sacerdote con un dicho profético de amenaza dirigido a la asamblea que lo juzga ("veréis"). Anuncia que él juzgará, en calidad de Hijo del hombre, a los adversarios que, en base a esta proclamación, le darán muerte; cf. *ibid.* 644. A esto puede objetarse que, en Daniel, el Hijo el hombre recibe reino y dominio, pero no ejerce él el juicio, sino el Anciano (Dn 7,22) y que en Sal 110 es Dios quien somete a los enemigos, no el Mesías; cf. Gundry 914. Ernst II 710: Jesús *vendrá*, los jueces verán con miedo al juzgado como su juez.

[1348] Cf. J. Coppens, «La portée messianique du psaume CX», *ETL* 32 (1956) 5-23.

gos. Pero al sustituir en la alusión al salmo el apelativo "mi Señor" («Oráculo del Señor a mi Señor"») por "el Hijo del hombre", el modelo de plenitud humana, afirma Jesús el valor no de un hombre en particular (el rey), sino de lo humano en general a los ojos de Dios e insinúa la derrota, querida por Dios, de todo lo que se opone a la plenitud del hombre (Sal 110,1b: "que voy a hacer de tus enemigos estrado de tus pies")[1349].

Mc pasa así de la clave teológica ("el Hijo de Dios") a la antropológica ("el Hijo del hombre"), indicando que el exaltado por Dios es el Hombre pleno. Además, si los enemigos del Hombre son enemigos de Dios, el Hombre, en su ser y su actividad, se convierte en norma del bien y del mal. Lo que define la posición ante Dios es la actitud hacia el hombre.

Al aplicar Jesús el texto del salmo a su persona, contrapone a su impotencia presente la fuerza divina y el glorioso destino del Mesías. De hecho, *la Fuerza*[1350], como Jesús designa a Dios, significa siempre en Mc la fuerza de vida[1351]. Con esto insinúa que el propósito de darle muerte acabará en el fracaso: teniendo de su lado a Dios, que es la Vida, superará la muerte.

Denuncia así al sistema judío como enemigo de Dios y, por ello, destinado a la ruina. Él está apoyado por Dios; ellos, en cambio, con todo lo que representan (poder, templo, dinero), son antagonistas de Dios. En otras palabras, la institución que, según ellos, representa a Dios en la tierra, la que usa de la autoridad divina para imponerse a los hombres, está rechazada por Dios, porque ellos están rechazando al Hijo del hombre, el que tiene su puesto al lado de Dios (*sentado a su derecha*). Sus

[1349] Cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 598.

[1350] Gnilka II 330: "La Potencia" fue en el judaísmo apocalíptico una circunlocución para dar a entender la divinidad que aparece majestuosa para el juicio; cf. van Iersel, *Marco* 407s. Légasse II 921: Las denominaciones "el Bendito" y "la Fuerza / Potencia" tienen un innegable sello judío, pero, en cuanto metonimias de Dios, no tienen paralelos exactos ni verdaderas correspondencias en hebreo o arameo, cf. Dalman *Worte* 163s; Strack-B. II 51. Pesch II 643: Sobre el uso de la perífrasis "la Potencia" para designar a Dios, cf. Strack-B. I 1006s. Lagrange 402: Se decía "la Fuerza / Potencia de Yahvé", luego, "la Fuerza / la Potencia".

[1351] El término *hê dynamis*, en singular articulado, se encuentra en Mc tres veces: en 5,30, donde está representada por la fuerza de vida que sale de Jesús y cura / salva a la mujer con flujos (5,34); en 12,24, es la fuerza de Dios, cuyo efecto es que la muerte no tenga poder sobre el hombre (12,27); en 14,62, Dios mismo es designado como "la Fuerza", denotando, ante todo, al dador de vida; cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 439-443.

enemigos, destinados a la derrota, son, en la circunstancia, los miembros del tribunal que busca condenarlo a muerte[1352].

En segundo lugar, Jesús relaciona al Hijo del hombre con una *llegada entre las nubes del cielo*[1353], aludiendo a Dn 7,13s. En el texto profético, la figura humana ("como un hijo de hombre") sube al cielo para recibir de Dios ("el Anciano") poder real y dominio sobre todos los pueblos de la tierra (7,14). Jesús invierte los términos: el Hijo del hombre no sube, como en Daniel, desde la tierra hacia el Anciano, sino que llega desde el cielo a la humanidad, al mundo. Con esto da un sentido, no meramente metafórico, al estar sentado a la derecha de Dios; es decir, afirma, de modo figurado, su condición y realeza divinas[1354]. Por eso llegará rodeado de un marco de nubes (*entre las nubes del cielo*), que igualmente las simbolizan (cf. Sal 89/88,7; 68/67,34).

En el texto de Daniel, aquel hijo de hombre o figura humana representaba al Israel fiel, a quien se prometía el reino universal;

[1352] Lagrange 402: Jesús pone al Hijo del hombre en el mismo rango que la divinidad (sentado); Gundry 886: *ek dexiôn* ("a la derecha"), ante *kathêmenon*, y lejos de *tês dynameôs*, como quiasmo, para acentuar la posición del Hijo del hombre como la más alta y favorable posible. En comparación, el sanedrín no tiene poder.

[1353] Algunos autores, llevados de su interpretación de 13,24-27, piensan que la llegada del Hijo del hombre se refiere a la parusía; así Gnilka II 331; Ernst II 709; Brown, *La muerte del Mesías* I 600s; Légasse II 924.

[1354] Lamarche 348: La unión de los dos textos produce sentido nuevo. La sesión a la derecha, comprendida en sentido metafórico, era aplicada a menudo al rey y al Mesías (humano); pero aquí Jesús, al hablar de su llegada entre las nubes, la sitúa en el cielo: de metáfora, esta sesión (quedando siempre una imagen) se convierte en una realidad celeste. Una sesión metafórica puede convenir a un hombre, una en el cielo hace de Jesús el igual de Dios: ¡he aquí la "blasfemia"! Lo mismo, a partir del texto de Dn: el Hijo del hombre, como figura mesiánica que representa al pueblo elegido, puede ser llevado al cielo y recibir todo poder de parte de Dios; pero nunca se dice que pueda sentarse cerca de Dios como si fuera su igual. Esta afirmación, según la mentalidad judía, pondría en peligro la trascendencia y la unicidad de Dios; sería considerada blasfematoria. Radennakers 310: La unión que hace Jesús de Sal 110,1, que se refiere al rey-Mesías davídico que debía ocupar "el trono de la realeza de Yahvé sobre Israel" (1Cr 28,5; 29,23; 2Cr 9,8), con el pasaje de Daniel, que presenta la llegada del Mesías como una visión celeste, es una afirmación real de su divinidad. Lo que era metáfora en Daniel, asume aquí un significado concreto, inadmisible para el sumo sacerdote y para el Sanedrín. Además, Jesús habla de estar sentado "a la derecha de la Fuerza", otro término que sustituye el nombre de Dios. En el salmo 110,1, se trataba originariamente del palacio del rey situado a la derecha (al sur) del templo; pero, con el texto de Daniel, Jesús hace de él una realidad celeste que afirma su igualdad con Dios. Taylor 688: Entronización como símbolo de triunfo, cf. Lagrange 403.

pero "el Hijo del hombre" no es solamente el representante del nuevo Israel, es ante todo el Hombre-Dios, la cumbre de la condición humana y el representante de la humanidad como tal. En la persona de Jesús, el Hijo del hombre, que va a sentarse a la derecha de Dios, el hombre es elevado a la condición divina; detrás de él, todo ser humano está llamado a ella.

La llegada que predice Jesús va a ser presenciada por sus jueces (*veréis*, cf. 9,1; 13,30: "en esta generación"). Ahora bien, "llegar entre las nubes del cielo" después de "estar sentado a la derecha de la Fuerza" supone que, en el intervalo, Dios ha derrotado a los enemigos del Mesías-Hijo del hombre (Sal 110,1b). Traduciendo estas imágenes a términos históricos, puede decirse que la "llegada" del Hijo del hombre expresa un triunfo de lo humano sobre lo inhumano (cf. 13,26 Lect.), tras la ruina de un sistema opresor que impedía el desarrollo del hombre; en nuestro texto, la ruina del sistema judío (cf. 12,9; 13,14-23)[1355]. La vida y actividad de Jesús quedarán reivindicadas por la visión que anuncia.

De este modo, las palabras de Jesús expresan la seguridad de su victoria y de la derrota definitiva de sus adversarios: el glorioso porvenir del Mesías le pertenece y, por tanto, ellos están excluidos del reino mesiánico. Es una condena formal del sistema judío, hecha por el acusado. Afirma que, en la oposición entre ellos y él, el que tiene razón y tiene a Dios de su parte es él mismo; ellos tienen a Dios en su contra[1356].

[1355] Cf. Mateos, *Marcos 13* § 466.

[1356] Pikaza, *Marcos* 205: "Este ha sido un *juicio teológico*: se trata de saber dónde se revela Dios, quién es el signo real de su presencia sobre el mundo: Jesús o los sacerdotes. Pero, al decir esto, estamos indicando también que este ha sido un *juicio social*. Si los sacerdotes (con escribas-ancianos) fueran signo de Dios sobre la tierra, la estructura sacral israelita debería mantenerse: habría que defender el sábado y el templo, se deben observar los ritos que separan a este pueblo de otros pueblos de la tierra, etc. Por el contrario, si Jesús fuera en verdad el enviado de Dios, debería terminar ya la estructura sacral israelita: acaba este templo, cesa el poder de los sacerdotes, resultan innecesarios los escribas... Todo el pueblo de Israel entraría de esa forma en crisis, perdiendo su valor particular, para integrarse en el camino más extenso de lo humano, partiendo de los pobres (publicanos, enfermos, etc.)".

El motivo encontrado. Todos condenan a muerte a Jesús

63-64 ***El sumo sacerdote, rasgándose las vestiduras, dijo: «¿Qué falta nos hacen ya testigos? Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece a vosotros?». Todos sin excepción sentenciaron que era reo de muerte.***

Reacción del sumo sacerdote: rasga sus vestiduras, gesto de duelo[1357]. Declara que ya no necesitan testigos, porque los jueces mismos lo han sido de las palabras de Jesús. Y él mismo interpreta estas palabras como *blasfemia*[1358].

Con la declaración de Jesús han logrado más de lo que esperaban; de ahí la frase triunfante del sumo sacerdote (*¿Qué falta*

[1357] Cf. 2Re 18,37, porque insultan al Dios de Israel; 2Sam 1,11, por la muerte de Saúl; 1Mac 2,14; 4,39. Contraste entre "las túnicas" que se rasga el sumo sacerdote y 6,9, donde Jesús prohíbe a los discípulos llevar dos túnicas puestas para la misión; sería señal de riqueza. Strack-B. I 1007, recoge diversos motivos para rasgarse las vestiduras. Pesch II 645: Los *khitones* que el sumo sacerdote lleva fuera del templo, en su propia casa, no son ciertamente sus ornamentos solemnes, que estuvieron secuestrados por los romanos desde el año 6 al 37: El acto simbólico de "rasgarse las vestiduras" no expresa dolorosa aflicción, sino horror; cf. Gnilka II 331. Gundry 914: *khitonas*, ropa interior. Brown, *La muerte del Mesías* I 622s: El motivo más antiguo del resgarse las vestiduras es la muerte de un ser querido o de una persona importante; cuando uno se las rasga porque oye algo ofensivo contra Dios, indica que el dolor causado por ello es igual de grande o mayor que el causado por la noticia de una muerte. Légasse II 926 nota 64: Rasgar las vestiduras, en origen, signo de luto (Gn 37,34; Jos 7,6; 2Sm 1,11; 2Re 2,12). Radermakers 311: Un vestido, rasgado en caso de luto, desgracia o blasfemia, no podía ser reparado. Así, el desgarro asume en el evangelio un significado simbólico: el régimen de la Ley, interpretada según las tradiciones humanas (7,9.13), va a terminar. Como jefe de la comunidad, el sumo sacerdote escenifica esta ruptura dentro del pueblo de Dios.

[1358] Taylor 689: Lo que el sumo sacerdote considera blasfemia no es que Jesús responda afirmativamente a la pregunta de si es el Mesías, sino la circunstancia de que pretenda ocupar ya ahora y en el sentido estricto del término su puesto a la derecha del Todopoderoso; cf. Radermakers 311; Strack-B. I 1017. La pena de la blasfemia era la lapidación, cf. Lv 24,10-16. Pesch II 645s: Dudas sobre en qué consiste la blasfemia. Habría que interpretar como tal los actos y palabras que afectaran a la potencia y el honor de Dios. Jesús con su amenaza profética revindica de manera exclusiva una autoridad pneumática y divina que puede justificar la acusación de blasfemia. Gnilka II 332: Numerosos autores (Lohmeyer, Grundmann, Schulz) entienden que la blasfemia consiste en que Jesús se coloca en el lugar perteneciente a Dios. Gundry 916: "Blasfemia" significa, en primer lugar, "calumnia". En Lv 24,15b-16, aparece en paralelo con maldecir el nombre de Dios, pero "maldecir" en sentido muy amplio. En el pasaje que comentamos, al afirmar Jesús la condición divina del Hijo del hombre, priva a Dios de su incomensurabilidad y unicidad. Brown, *La muerte del Mesías* I 630: La "blasfemia" de Jesús consiste en arrogarse lo que pertenece sólo a Dios. En cambio, Légasse II 926s: Aquí la blasfemia no consiste en usurpar una función divina, sino en dar a los títulos "Mesías" e "Hijo de Dios" todo el sentido que tenían en la confesión de fe cristiana.

nos hacen ya testigos?)[1359]: no sólo tienen ya fundamento para acusarlo ante Pilato (la pretensión mesiánica), sino también para justificar su sentencia ante el pueblo (la blasfemia).

Como había sucedido en el episodio del paralítico (2,6 Lect.), para ellos, Jesús blasfema al afirmar la condición divina del Hijo del hombre, lo que equivale a usurpar lo exclusivo de Dios, a atentar contra su unicidad. Pero, al mismo tiempo, puesto que el Hijo del hombre es la cima y el representante de toda la humanidad, su condición divina implica que el ser humano se convierte en un absoluto. El bien del hombre es lo bueno; su mal, lo malo. No hay más Ley.

El sumo sacerdote pregunta a la asamblea: *¿Qué os parece a vosotros?*[1360] Al subrayar los destinatarios (*a vosotros*) crea un contexto desfavorable para Jesús. El "vosotros" designa a los miembros del Consejo, los que desde el principio se proponían darle muerte (v. 55) y de los que algunos han presentado testimonios falsos. En la declaración de Jesús sólo buscarán un modo de justificar su intención de matarlo. Les basta una apariencia de justicia.

De ahí que la unanimidad en la sentencia sea total e inmediata; no hay votos en contra ni abstenciones. Todas las facciones del Consejo se muestran de acuerdo en que es reo de muerte[1361]. Se cumple la predicción de Jesús en el tercer anuncio de la muerte-resurrección (10,33: "lo condenarán a muerte").

[1359] Brown, *La muerte del Mesías* I 625: La pregunta implica que Jesús ya se ha inculpado a sí mismo.

[1360] *phainomai*, "parecer", "pensar", tiene, según los contextos, sentido positivo o peyorativo. Se usa con frecuencia en las respuestas de los diálogos platónicos, cf. *Rep.* 333 C, 383 A, etc., Taylor 689. En sentido peyorativo, cf. Prov 26,5: *bina mê phainetai sophos par' beautô*, "[responde al necio según su desatino] no le vaya a parecer que es listo / no vaya a creerse listo"; 26,16: *sophoteros beautô okneros phainetai*, "el holgazán, a su parecer, es más sabio / se cree más sabio [que siete que responden con acierto]". En ambos casos, se trata de un parecer o creer ilusorio o falso.

[1361] Según Lagrange 403, que se coloca en un punto de vista historicista, tampoco aquí (cf. 14,53) hay que tomar el "todos" con todo rigor; el texto, sin embargo, recalca la total unanimidad mediante la construcción *boi... pantes*. Taylor 689s: *enokhos*, opinión o veredicto judicial y no sentencia (en contra de 10,33: *katakrinein auton thanatô*) porque Mc es consciente de que no pueden imponer pena de muerte por lapidación. No obstante, hay sentencia formal. Pesch II 646: No se pronuncia sentencia de ejecución, sino de culpabilidad, indicando el grado de la pena. Gnilka II 332: Mc piensa en un juicio formal de muerte. Radermakers 311: Mc presenta la sentencia del Sanedrín como un veredicto oficial.

La decisión tipifica el odio de los opresores al hombre libre y realizado. Como tal, Jesús pone en peligro toda clase de poder, y ninguno de los presentes puede tolerar su talante ni su persona. Los dirigentes no pueden admitir que el ser humano reciba de Dios tan suprema dignidad, porque eso echa por tierra todo su privilegio y su dominio. No creen en el amor de Dios.

Es una lucha a muerte: esta concepción del hombre sacude los cimientos del sistema injusto; éste se venga matando al Hombre. Con la condena a muerte, se manifiesta su violencia. Usa la represión, llegando al asesinato; es su única respuesta. Pero, mientras pretende quitar la vida física a Jesús, se da a sí mismo la muerte definitiva como reo del insulto o blasfemia contra el Espíritu, la ofensa perenne, imperdonable (3,28-29 Lect.), la que consiste en decir que Dios quiere al hombre esclavo. Para los representantes de la institución judía, Jesús es un criminal, porque derriba sus principios básicos; pero, a los ojos de Dios, los criminales son ellos. Jesús no habla.

En la frase introductoria a la intervención del sumo sacerdote, Mc usa el presente histórico (lit.: "rasgando sus vestiduras, dice"). Antes había usado el mismo presente al introducir la pregunta a Jesús sobre su mesianismo (v. 61b: lit. "y le dice": *¿Tú eres el Mesías...?*). En este último pasaje insinuaba Mc la duda permanente de los dirigentes judíos de su tiempo sobre el mesianismo de Jesús; en el pasaje actual indica, que, reprimiendo la duda, se obstinan en la total oposición a Jesús y en el propósito de acabar con su mensaje. El deseo de conservar su posición de dominio y privilegio prevalece sobre la búsqueda de la verdad.

EXCURSUS

Las dos llegadas del Hijo del hombre

En este evangelio, Jesús menciona tres veces la llegada gloriosa del Hijo del hombre. En primer lugar, en 8,38, donde está en relación con ciertos seguidores suyos; la segunda vez, en 13,26, donde se anuncia que será visible para los regímenes

paganos opresores; la tercera y última vez, en 14,62, el texto que comentamos, donde afirma que sus espectadores serán los miembros del tribunal que lo juzga. Las dos primeras llegadas se identifican, como se ha expuesto en los pasajes correspondientes (cf. 8,38; 13,26 Lects.)[1362]. Queda por ver la relación entre la descrita en el discurso escatológico (13,26) y la que anuncia Jesús ante sus jueces (14,62).

El texto de 14,62 presenta paralelos textuales con el de 13,26: en ambos se habla de la llegada del Hijo del hombre, de la fuerza y de las nubes, aunque con ligeras diferencias. En 13,26 se dice: "entre nubes"; en 14,62: "entre las nubes del cielo", expresión más cercana a la usada en Dn 7,13.

La temática de las dos escenas está asimismo en paralelo: la realeza del Hijo del hombre, expresada en 13,26 de modo accesible a cualquier clase de oyente: "con gran potencia y gloria", aparece también en 14,62, aunque con una formulación del AT: "sentado a la derecha [de la Fuerza]" (Sal 110,1)[1363]. La visión de la llegada del Hijo del hombre por parte de los poderes paganos (13,26) sigue a la caída de éstos; de modo semejante, como lo implican los textos de la Escritura a los que alude el dicho de Jesús (14,62), la llegada anunciada para las autoridades judías sigue a la ruina de su sistema y al fin de la instituiones representadas por ellas.

Pero, a pesar de estos paralelos, la llegada mencionada en 14,62 no se identifica con la de 13,26; hay entre ellas diferencias sustanciales. La primera se basa en quiénes van a ver la llegada del Hijo del hombre: en 14,62 son, al menos en primer término, los miembros del tribunal que juzga a Jesús ("veréis"); en esta ocasión, pues, la llegada del Hijo del hombre no se relaciona con la humanidad entera, sino con el círculo de poder que lo condena y, por extensión, con la sociedad que ellos representan[1364]. En 13,26 serán, en cambio, los poderes opresores paganos, de los que son figura las estrellas y las potencias del cielo que caen y vacilan, quienes perciban la llegada triunfal del Hijo

[1362] Cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 470-471.
[1363] Cf. Hooker, *Son of Man* 158; Mateos, *Marcos 13*, § 472.
[1364] Cf. Mateos, *Marcos 13* § 464.

del hombre ("verán"), incluyendo también a las sociedades que ellos dominan. La segunda diferencia es el dato cronológico, que señala una sucesión entre una y otra (13,24: "después de aquella angustia"). Otra diferencia notable entre los dos pasajes es la ausencia en 14,62 de "ángeles" y seguidores de Jesús, al contrario que en 13,27. La llegada de 14,62 no tiene testigos que pertenezcan al círculo de Jesús ni guarda relación alguna con los seguidores de éste.

Se registran, pues, en Mc dos llegadas del Hijo del hombre: la primera, inicial, está en conexión con la condena a muerte de Jesús y la caída del poder opresor judío (destrucción de Jerusalén y de la nación judía; cf. 13,8: "el principio de los dolores"; 13,19: "la gran angustia"). La segunda (13,24: "después de aquella angustia"), que se irá repitiendo a lo largo de la historia, sucede a la conmoción cósmica, figura de la caída sucesiva de los regímenes paganos opresores, y tiene por objeto "reunir a sus elegidos", es decir, reivindicar a los seguidores de Jesús que vayan sufriendo persecución y muerte por la proclamación de la buena noticia a las naciones (13,26; cf. 13,10)[1365]. En ella también, se hará patente el fracaso de los seguidores que no han tenido valor para alinearse decididamente con Jesús y su mensaje (8,38). En Mc 14,62, cuando llega el Hijo del hombre entre las nubes, ha acabado el régimen inhumano en Israel; en 13,26, cada llegada del Hijo del hombre supone el fin de un imperio opresor sobre la humanidad.

De hecho, en 14,62 se anuncia la reivindicación del Mesías-Hijo del hombre y del proyecto de hombre que él encarna, ante el tribunal que lo condena a una muerte injusta; muestra que Dios no avala al sistema judío, sino al Hombre condenado por éste. En 13,27 se afirma ante los poderes opresores paganos la reivindicación de los seguidores de Jesús que han entregado su vida por el bien de los hombres y su integración en la humanidad definitiva; de ahí que se explicite la existencia de esa humanidad en unión con Jesús, asociando "los ángeles" al Hijo del hombre. Todo sistema opresor va a pasar: únicamente lo

[1365] Cf. Mateos, *Marcos 13* § 465.

humano, lo que favorece la dignidad y plenitud del hombre, tendrá permanencia y continuidad en la historia.

La caída de los regímenes paganos y la ruina de la nación e institución judías tienen el mismo motivo. Esta última, régimen opresor presuntamente legitimado por el verdadero Dios, cae por rechazar el mensaje de Jesús y dar muerte al "Hijo" (12,6-8), haciendo culminar con ello su infidelidad a la alianza. Los regímenes paganos opresores, legitimados por los falsos dioses, caen por rechazar también ellos el mensaje de Jesús, el de la libertad y plenitud humanas, ahora predicado en el mundo entero (13,10; 14,9), y dar muerte a los que lo proclaman. En uno y otro caso, son poderes antihumanos que se oponen al proyecto divino sobre el hombre, y es la actitud ante Jesús y su mensaje la que va decidiendo el curso de la historia. A pesar del aspecto doloroso de los acontecimientos, se trata en último término de un proceso de liberación y maduración de la humanidad, de nuevas oportunidades para su desarrollo.

Estos textos no tienen carácter apocalíptico. La llegada del Hijo del hombre que en ellos se menciona no marca el fin de la historia ni la ejecución en ese momento de un juicio universal; el juicio va teniendo lugar en la historia misma, y el criterio que juzga al individuo, sistema o sociedad, es si está en pro o en contra de la realización del hombre, si la favorece o la impide.

III. Mc 14,65: *Escarnio de Jesús como Mesías y profeta*

(Mt 26,67-68; Lc 22,63-65)

[65]Empezaron algunos a escupirle, le tapaban la cara, le daban golpes y le decían:

–¡Profetiza!

Y los sirvientes se hicieron cargo de él con bofetadas.

NOTAS FILOLÓGICAS

65a *Empezaron*, gr. ***êrxanto***, auxiliar redundante con infinitivo, Moulton-Howard II 455; Taylor 71; Gundry 918, que parece indicar el cambio de escena; posible aramaísmo, cf. Taylor 86.

escupirle, gr. *emptyein autô*; *emptyein*, "escupir sobre" (clás. ***kataptyein***, Lagrange 404), cf. 10,34; cod D: ***enptyein tô prosôpô autou***.

le tapaban la cara, gr. ***kai perikalyptein autou to prosôpon***; ***perikalyptô*** (sólo aquí en Mc; clás. y LXX, Taylor 690), "cubrir", "tapar"; en la traducción, los imperfectos indican la acción iterada expresada por ***êrxanto;*** cod. D omite.

le daban golpes, gr. ***kolaphizein*** (sólo aquí en Mc; no en clás. ni en LXX, Taylor 690), "golpear", "pegar", con el dorso de la mano ("dar un revés") o con el puño cerrado, Lagrange 404; derivado de ***kolaphos***, equivalente popular de ***kondyloi***, "nudillos", Taylor 690; Moulton Howard II 407.

¡Profetiza!, gr. ***prophêteuson***, "profetiza", "habla como profeta", "muestra que eres profeta", "adivina", cf. Haubeck-von Siebenthal I 333; cf. 7,6; ***vv.ll.***, añaden ***Khriste, tis estin ho paisas se:*** "Mesías, ¿quién es el que te ha pegado?", posible armonización con Mt 26,68 y Lc 22,64, Taylor 690.

65b *los sirvientes*, gr. ***hoi hypêretai***, cf. 14,54.

se hicieron cargo de él con bofetadas, gr. ***rapismasin auton elabon***, que puede interpretarse: 1) como latinismo, cf. ***verberibus eum acceperunt*** (Cic.), Blass §§ 5,4; 198_3; Moulton-Turner III 241; Moulton-Turner IV 29; Moule, ***Idiom*** 192; "la tomaron con él a bofetadas / lo trataron con bofetadas", describe el modo cómo los sirvientes tratan a Jesús, Bratcher-Nida 468; Haubeck-von Siebenthal I 333: "también los sirvientes lo golpearon"; Robertson 530, vulgarismo; Gundry 920: Mc parece usar el latinismo (cf. nota fil.) para implicar que el Sanedrín relega a Jesús a las manos de los sub-

alternos. 2) *lambanô* en el sentido de "recibir" "hacerse cargo de", cf. Pesch II 647. Adoptamos la segunda interpretación, pues los *hypêretai* no estaban presentes en la sala (cf. 14,54) y de algún modo debe indicar el texto que toman en custodia a Jesús; cod D: *elambanon*. *rapisma* (sólo aquí en Mc). Moulton-Milligan, *Vocabulary* 563: "golpe en la mejilla con la mano abierta", "bofetada"; así Taylor 691; según Bratcher-Nida 468 y Zorell, *s.v.*, en otros casos, con un palo o látigo.

CONTENIDO

El odio a Jesús, reprimido durante el juicio, se pone de manifiesto, por parte de algunos miembros del Consejo, en el escarnio a él como Mesías y profeta. A continuación pasa Jesús a manos de los sirvientes, que siguen tratándolo de modo denigrante.

MARCAS PARA LA INTEPRETACIÓN

1. La orden *¡Profetiza!* remite a los vaticinios pronunciados por Jesús en 14,62.

LECTURA

65a *Empezaron algunos a escupirle, le tapaban la cara, le daban golpes y le decían: «¡Profetiza!».*

En la misma sala (no se señala cambio de lugar) donde se celebra el proceso, se desata el odio contra Jesús[1366]. La reacción de *algunos* de los miembros del Consejo[1367] es extremadamente violenta (*escupirle, le daban golpes*). Existe un paralelo entre estos "algunos" y los "algunos" que habían testimoniado en falso (14,55), acusando a Jesús de haberse arrogado la facultad de destruir el templo y construir otro nuevo.

Es chocante que miembros del supremo Consejo judío, respetables maestros de Israel, representantes de la institución religiosa, miembros de la élite intelectual caigan tan bajo[1368].

[1366] Gundry 919: La burla parece tener lugar en la sala donde estaba la asamblea porque 1) no se dice nada de traslado; 2) en 15,1 no se dice que el Sanedrín vuelva a reunirse.

[1367] Cf. Pesch II 647; Gnilka II 332; Brown, *La muerte del Mesías* I 686s; Légasse II 927. Gundry 887: De nuevo la acción se estrecha a "algunos". A Mc le interesan las acciones, porque ellas cumplen las predicciones de la pasión.

Llevados de la inquina, pierden la mesura. Esto muestra que la sentencia carecía de toda ecuanimidad; no ha sido más que una revancha contra las denuncias de Jesús.

En su declaración, Jesús no se había hecho eco de la acusación sobre el templo. En cambio, a la pregunta del sumo sacerdote, había respondido en primer lugar afirmando su calidad presente de Mesías Hijo de Dios (14,62: "Yo soy"), pero añadiendo a continuación un vaticinio profético (14,62: "veréis al Hijo del hombre, etc.") que afirmaba su futura exaltación al lado de Dios y su triunfo, implicando la ruina de las instituciones judías e incluso de la nación.

A la condición de Jesús como Mesías Hijo de Dios algunos responden con el mayor desprecio: *empezaron a escupirle*[1369]. Se cumple con ello la profecía de Is 50,6 (LXX): "No desvié el rostro de la vergüenza de los esputos"[1370]. Rechazan definitivamente al Enviado por Dios a Israel, al que podía cumplir las promesas, al que debía ofrecer la salvación a la humanidad entera. Rechazando al Mesías, anulan su propia historia y ciegan toda esperanza. Jesús les puso delante la posibilidad de optar por el Mesías. La respuesta que le dan es la mofa.

El vaticinio profético de Jesús, sobre su propia exaltación a la derecha de Dios y su llegada gloriosa tras la ruina del sistema judío (14,62), ha suscitado la condena unánime de los miembros del Consejo. Por eso ahora algunos reaccionan ridiculizando su calidad de profeta. La orden *¡Profetiza!* alude sin duda a la profecía pronunciada antes por Jesús (14,62: "veréis..."). En son de burla, le tapan la cara[1371] y, en medio de los golpes, lo desafían a continuar aquella línea profética[1372]. El poder descarga su odio

[1368] Trocmé 355: Olvidando toda dignidad, algunos miembros del sanedrín inflingen a Jesús ultrajes inimiganibles.

[1369] Brown, *La muerte del Mesías* I 687: La acción de escupir sugiere primordialmente desprecio; cf.Pesch II 647; Gnilka II 332, Légasse II 928 nota 72.

[1370] Cf. Pesch II 648; Gnilka II 332; Limbeck 206s; Brown, *La muerte del Mesías* I 690; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 59; *idem*, *Marc* II 928. Ernst II 712: El narrador cristiano tiene en mente de nuevo la imagen del Justo sufriente que soporta burlas y ultrajes sin defenderse (Is 53,5).

[1371] Sobre las conjeturas que ha suscitado la acción de taparle la cara y el "juego" a que se ve asometido Jesús, vse. Brown, *La muerte del Mesías* I 687s.

[1372] Mc 14,65 (a diferencia de sus paralelos de Mt 26,68 y Lc 22,64) no dice que pretenden que adivine quién es el que le pega, como sostiene Pesch II 647. Lagrange 404: Puesta en escena para burlarse de las profecías de Jesús, en particular a propósito de la

contra Jesús, que lo ha denunciado. Tapándole la cara quieren cegar al vidente; los golpes son el desahogo de su exasperación y la demostración de su victoria[1373]. Ellos tienen la fuerza; Jesús está inerme. A ver si ahora, cuando ellos vencen y lo humillan, se atreve a mantener su pretensión anterior (14,62).

Para ellos, Dios no puede estar en la debilidad; está en el poder y la fuerza que no admite la derrota. La reacción violenta contra Jesús quiere demostrar que Dios no está con él, que es falsa su pretensión de que tiene la condición divina (14,62: "sentado a la derecha"). Ningún hombre puede atribuirse esa dignidad y menos alguien como Jesús que soporta, sin rebelarse, la mayor humillación. Ante ese hombre sólo cabe una pregunta despectiva: "¿Dónde está tu Dios?" (Sal 42/41,4.11; cf. Mc 14,34). No son conscientes de que mientras le piden, con golpes, que profetice se está realizando en Jesús el texto de Is 53,7 (LXX): "Él, aunque lo maltrataron, no abrió la boca"[1374].

Jesús guarda silencio[1375]. Ha dicho su palabra cuando tenía que decirla. Ha declarado ser el Mesías de Dios, el amado por él, y ahora se ve rechazado y ultrajado, y Dios, infinitamente res-

destrucción del templo. Gnilka II 333: La invitación a profetizar no se refiere a adivinar quién le golpea, sino, de manera general, al poder profético y mesiánico de Jesús. Brown, *La muerte del Mesías* I 688s: Se trata de una burla de su capacidad para profetizar, a la vista de lo que ha anunciado Jesús durante el proceso. Lamarche 351: Al omitir el objeto de la profecía, Mc descarta una simple reconstrucción del suceso y orienta al lector hacia una interpretación teológica de la escena. De hecho, la orden "profetiza" queda como en suspenso. Sin explicación inmediata, recibe un sentido indefinido. En la transfiguración, la voz celeste, aludiendo al profeta que todo el pueblo debe escuchar (Dt 18,15), declara a propósito de Jesús: "Este es mi Hijo, el amado. Escuchadle" (9,7). Este profeta anunciado por Moisés, designado por la voz celeste, es el Mesías ultrajado. En esta situación, Jesús habla: se revela y, con ello, revela a su Padre, dando la sola y verdadera imagen de su Padre: la de un amor infinitamente respetuoso. Légasse II 928: Los sanedritas le han oído poco antes anunciar su glorificación a la derecha de Dios y su venida en gloria (14,62), por eso, en son de burla, le invitan a profetizar.

[1373] B. van Iersel, *Marco* 410s: Tratan a Jesús como un falso profeta, no reconociéndole ninguna autoridad.

[1374] Radermakers 311: Preludio de la ignominia final (Is 52,13-53,12). Légasse II 928: Los esputos y las bofetadas se inscriben en el programa del inocente perseguido tal como lo encarna el servidor de Dios en Is 50,6-77, donde el autor cristiano ha reconocido los rasgos del Mesías sufriente. Gnilka II 333, cita también Is 53,5 (LXX). Gundry 918 refuta la pertinencia de otros textos del AT que se aducen: Is 53,3-5; Miq 4,14 LXX; 1/4Re 22,24. Is 11,3-4.

[1375] Gnilka II 333: No se señala reacción alguna de Jesús. Permite indefenso que caiga sobre él esta deshonra. Trocmé 355: El texto insiste machaconamente sobre los malos tratos, que Jesús acepta sin reaccionar.

petuoso con la libertad humana, no lo defiende. Para el mundo, es la derrota del Dios de Jesús.

65b *Y los sirvientes se hicieron cargo de él con bofetadas.*

No se indica que los sirvientes, que estaban abajo, donde está Pedro (14,54), sean llamados a la sala en la que está reunido el Consejo[1376]. De todos modos, los consejeros se deshacen de Jesús y se lo entregan a ellos[1377]. Era prudente continuar las deliberaciones en ausencia de Jesús.

Los sirvientes siguen el ejemplo de sus jefes[1378]; así se ganan su favor. Jesús es humillado hasta el final.

[1376] Cf. Gundry 919.

[1377] Gundry 920: Según esto, en 15,1 hay que interpretar *dêsantes* como causativo: "hicieron que [los sirviertes / guardias] ataran a Jesús".

[1378] Cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 690.

IV. Mc 14,66-72: *El discípulo. Pedro reniega de Jesús*
(Mt 26,69-75; Lc 22,56-62; Jn 18,15-18.25-27)

[66]Estando Pedro abajo en el patio, llegó una de las criadas del sumo sacerdote [67]y, al ver a Pedro calentándose, se le quedó mirando y le preguntó:

–¿También tú estabas con el Nazareno, ese Jesús?

[68]Él lo negó diciendo:

–¡Ni sé ni entiendo lo que preguntas tú!

Salió fuera, al zaguán, y un gallo cantó.

[69]Pero la criada lo vio y esta vez se puso a decir a los presentes:

–Éste es de ellos.

[70]Él lo negaba de nuevo.

Poco después, los presentes, a su vez, le decían a Pedro:

–Seguro que eres de ellos, porque eres también galileo.

[71]Pero él se puso a echar maldiciones y a jurar:

–¡No sé quién es ese hombre que decís!

[72]En seguida, por segunda vez, cantó un gallo, y Pedro recordó las palabras que le había dicho Jesús: «Antes que el gallo cante dos veces, renegarás de mí tres», y rompió a llorar.

NOTAS FILOLÓGICAS

66 *Estando Pedro*, gr. *ontos tou Petrou*, participio absoluto que indica cierta duración de tiempo.

abajo, gr. *katô*, indica que la escena de la comparencia de Jesús ante el Consejo ha tenido lugar "arriba".

patio, gr. *aulê*, cf. 14,52.

llegó, gr. *erkhetai*, presente histórico, lit. "llega".

una de las criadas, gr. *mia tôn paidiskôn*; *beis/mia* equivalente a *tis* (artículo indeterminado), Moulton-Howard II 432; Blass § 247_5; Black, *Approach* 105; Maloney, *Interference* 127.130s; genit. partitivo; *paidiskê* (sólo aquí y en v. 69), "esclava", "sierva", en griego tardío "criada" empleada en el servicio doméstico, Taylor 693.

67 ***al ver***, gr. ***idousa***, partic. aoristo femenino de *horaô*, "ver".
calentándose, gr. *thermainomenon*, cf. 14,54.
se le quedó mirando, gr. ***emblepsasa autô***, de *emblepô*, intensivo, "fijar la mirada", "mirar fijamente", "quedarse mirando" (8,25; 10,21.27), en contraste con el anterior *idousa*; asíndeton entre los dos participios, Reiser 159.
[le] preguntó, gr. *[autô] legei*, presente histórico (lit. "dice"); *le preguntó*, traducción de *legei* en contexto; cod D: *legei autô*.
¿También tú, gr. *kai sy*, ***kai*** con valor adverbial, enfático, Taylor 693.
estabas con el Nazareno, ese Jesús?, gr. *meta tou Nazarênou êsthu tou Iêsou;* "el Nazareno" es una designación que puede ser común a varios, pero que en este evangelio se aplica sólo a Jesús (cf. 1,24; 10,47); la traducción "ese Jesús" pretende reflejar el relieve que adquiere *tou Iêsou*, al estar separado de *tou Nazarenou* por el impf. *êstha*; *êstha* (en el NT sólo aquí y en el paral. de Mt 26,69), antigua forma de perfecto usada en griego ático en lugar del imperfecto genuino ***ês*** de otros dialectos y más tarde helenístico, Moulton-Howard II 203; Lagrange 406; Taylor 693; Brown, *La muerte del Mesías* I 715 nota 14; cod. D: *sy meta tou Iêsou tou Nazorênou estha*; algunos mss. en minúsculas sustituyen *êstha* por la forma regular de imperfecto ***ês***.

68 *Él lo negó diciendo*, gr. ***ho de êrnêsato legôn***; *êrnêsato*, de ***arneomai***, "negar" (clás. LXX y papiros, Taylor 694), cf. v. 70 (8,34, 14,30.31.72: ***aparneomai***).
*¡Ni sé ni entiendo lo que **preguntas tú!***, gr. ***Oute oida oute epistamai ti sy legeis***; *oute... oute*, "ni... ni", posible especie de hendíadis: "no tengo idea de lo que dices", Haubeck-von Siebenthal II 333s; **Brown, *La muerte del Mesías*** I 716s; *oida*, "saber", "comprender", cf. 4,13; ***epistamai*** (sólo aquí en Mc), "conocer", "entender"; **Black, *Approach* 79-80 acepta la hipótesis de Torrey, que el pronombre *ti* puede ser la traducción imperfecta del arameo *di*, ambiguo de persona o cosa, cf. Taylor 694; si se interpreta de persona podría traducirse: "Ni lo sé ni lo entiendo: ¿de quién hablas tú?", o bien: "Ni sé ni conozco a ese de quien tú hablas", cf. Gnilka II 292; pero la hipótesis no se impone; cod D: *ti legeis*, omite *sy*.**
Salió fuera, gr. ***exêlthen exô***, fuera del patio interior (***aulê***) donde ha tenido lugar el diálogo anterior.
zaguán, gr. ***proaulion*** (sólo aquí en el NT), pasaje que lleva desde el portal (***pylôn***) al patio interior (***aulê***), Taylor 694s; cod D: ***prosaulên***.
y un gallo cantó, gr. ***kai alektôr ephônêsen***, omitido por muchos cods., quizá para acomodar el texto de Mc a los de Mt, Lc y Jn, donde el gallo canta una sola vez, Taylor 695; cf. 14,30. Gundry 889 y otros autores, por coherencia con ***dis*** (v. 72), aceptan la lectura larga.

69 ***Pero la criada***, gr. ***kai hê paidiskê***; ***kai*** adversativo, "pero"; ***hê [paidiskê]***, artículo anafórico que remite a la antes mencionada (v. 66), Gundry 920.
lo vio, gr. ***idousa auton***, cf. v. 67.
esta vez se puso a decir, gr. ***êrxato palin legein***; ***palin***, el mismo sujeto y acción que en v. 67, pero con diferente destinatario, "esta vez", cf. Mateos, «*Palin* en el NT» 73s; ***êrxato legein***, perífrasis frecuente en Mc para introducir discurso directo, Reiser 45.

a los presentes, gr. *tois parestôsin hoti*; *parestôsin*, participio pf. de *paristêmi* en uso intrantitivo (sólo aquí y en v. 70, frente a *parestêkôs*, 14,47; 15,35.39, cf. Moulton-Howard II 222); sustantivado, "los presentes / circunstantes"; *hoti* recitativo ante discurso directo.

Cod D: *palin de eidousa auton hê paidiskê ho de palin êrnêsato; kai êrxato legein tois parestêkosin hoti kai autos ex autôn esti.*

70 *Él lo negaba de nuevo*, gr. *ho de palin êrneito*; *êrneito*, imperfecto (cf. v. 68: *êrnêsato*, aoristo), indicando acción iterada, Taylor 696; Pesch II 660; Gnilka II 343; *palin* confirma que Mc considera la respuesta anterior como negación, Taylor *ibid*.

Poco después, gr. *meta mikron*, "después de un poco", "al poco", temporal.

a su vez, gr. *palin*, la misma acción, pero con diferente sujeto: "a su vez", cf. Mateos, «*Palin* en el NT» 74s.

le decían a Pedro, gr. *elegon tô Petrô*; *elegon*, imperfecto iterativo; cod D omite *tô Petrô*.

Seguro que eres de ellos, gr. *Alêthôs ex autôn ei*; *alêthôs*, adverb. (solamente aquí y en 15,39), "ciertamente", "verdaderamente", "seguro", cf. *DGENT* II col. 325.

porque eres también galileo, gr. *kai gar galilaios ei*; *kai* adverbial, "también"; *galilaios* (sólo aquí en Mc), "galileo"; algunos cods. añaden: *kai hê lalia sou homoiazei*, "y tu hablar es parecido [al de los galileos]", cf. Taylor 697.

71 *Pero él se puso a*, gr. *ho de êrxato*, con verbo de decir, cf. v. 69.

echar maldiciones, gr. *anathematizein* (sólo aquí en Mc), "invocar el anatema", "destinar a la destrucción", "declarar maldito a alguien o algo"; cf. LXX Nm 21,2.3; Dt 13,16 (*polin*); 20,17 (*autous*); Jos 6,20/21; además, Hch 23,12; *DGENT* II col. 476s; en este caso, al hablante mismo: "¡así me muera (si lo que digo no es verdad)!"; cf. Lagrange 408; Pesch II 661; Gnilka II 343s; Légasse II 934. En cambio, Brown, *La muerte del Mesías* I 722, se inclina por la opinión de aquellos autores que sostienen que "maldecir" debe entenderse como transitivo, con Jesús como complemento directo sobreentendido: "maldecir a Jesús", "echar maldiciones contra Jesús".

jurar, gr. *omnynai*, infinit. pres. activo de *omnymi* (en el resto de los casos en el NT, de *omnyô*, Robertson 317.371; Lagrange 408), "jurar" (sobre la verdad de lo que dice); *omnymi hoti* no es clásico, Moulton-Turner III 137; cod D: *kai legein*.

¡No sé quién es ese hombre!, gr. *hoti ouk oida ton anthrôpon touton*; *hoti* recitativo; *oida* con complemento de persona: "saber quién es alguien", cf. 1,34; cod. D: *ton anthrôpon hon legete*.

72 *En seguida*, gr. *kai euthys*; cod D: *kai eutheôs*.

por segunda vez, gr. *ek deuterou* (clás. *to deuteron*), "por segunda vez" (cf. v. 68), Robertson 550; Blass § 248,; Bauer, *s.v.* 4; Lagrange 408.

recordó, gr. *anemnêsthê*, uso intransitivo de *anamimnêskô* en voz media (sólo aquí y en 11,21), "recordó", "le vino a la memoria" (el aoristo puntual indica involuntariedad, cf. *DGENT* II col 511-512).

las palabras, gr. *to rhema* (sólo en 9,32 y aquí), "la palabra", "el dicho". acusat. (*anamimnêskô* en clás. de ordinario con genitivo), Robertson 509.

que le había dicho Jesús, gr. *hôs eipen autô ho Iêsous*; *hôs*, "cómo" (cf. 4,27), prácticamente equivalente de *hoti*, Blass § 396₄; Bauer, *s.v.* IV 4.

Antes que el gallo cante dos veces, gr. *hoti prin alektora phônêsai dis*: *hoti* recitativo, introduciendo discurso directo (cf. 14,30); cod. D: *to rhêma ho eipen Iêsoun*, en acusat. sin artículo.

tris me aparnêsê, gr. *renegarás de mí tres*; *aparneomai*, cf. 8,34; 14,30.31.

rompió a llorar, gr. *kai epibalôn eklaien*; *epibalôn*, verbo interpretado de muy diversas maneras, cf. Taylor 697, lit. "echar / poner sobre", probablemente frase idiomática, "se echó / rompió [a llorar]"; así en los papiros citados por Moulton I 131s (cf. Moulton-Milligan, *Vocabulary*); Robertson 885; Moulton-Turner III 52; Blass § 308₂; Lagrange 409; Taylor 697; Lamarche 363; cf. *infra* nota 1416; cod. D: *êrxato*; *klaiein* (sólo en 5,38.39 y aquí), "llorar".

CONTENIDO Y DIVISIÓN

El juicio de Pedro. El que se mostraba tan valiente y dispuesto a morir con Jesús en la lucha, se atemoriza ante una criada. Al ver que no hay resistencia por parte de Jesús y que sus expectativas de un Mesías de poder han quedado definitivamente defraudadas, reniega de él.

Pueden distinguirse los siguientes momentos.

14,66-68: Primera negación de Pedro.
14,69-70a: Segunda negación.
14,70b-72: Tercera negación y llanto de Pedro.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Presentes históricos: *llegó* (v. 66), lit. "llega"; *le preguntó* (v. 67), lit. "le dice".
2. *En el patio* (v. 66), ya mencionado en 14,56.
3. *Calentándose* (v. 67), remite a "calentándose a la lumbre (14,56).
4. *Estabas con el Nazareno* (v. 67) recuerda el propósito de Jesús con los Doce: "para que estuvieran con él" (3,14).
5. El apelativo *el Nazareno* (v. 67) ha aparecido dos veces: en 1,27, en boca del poseído de la sinagoga de Cafarnaún, y en 10,47, pronunciado por la multitud que acompañaba a Jesús en la subida a Jerusalén.
6. Correspondencia entre el primer canto del gallo (v. 68) y el segundo (v. 72), anunciados por Jesús a Pedro en 14,30.
7. El verbo "recordar" (gr. *anamimnêskô*) se encuentra sólo aquí (v. 72) y en 11,21 (episodio de la higuera seca). En ambos casos el sujeto es Pedro.
8. El término *rhêma* (v. 72), "palabra", "dicho", se ha encontrado solamente en 9,32, referido al segundo anuncio hecho por Jesús de su muerte y resurrección.
9. El verbo *klaiô* (v. 72), "llorar", ha aparecido únicamente en 5,38.39 (episodio de la hija de Jairo).

LECTURA

Primera negación de Pedro

66-67 *Estando* ***Pedro*** *abajo en el patio, llegó* ***una de las*** *criadas del sumo* ***sacerdote*** *y, al ver a Pedro* ***calentándose****, se le quedó mirando y le* ***preguntó****: «¿También tú estabas con el Nazareno, ese Jesús?».*

La precisión *abajo* indica que el juicio de Jesús ha tenido lugar en el piso de arriba[1379]. En el patio se encontraban antes los sirvientes (14,54), entre los cuales se sentó Pedro. Éstos han desaparecido, se han hecho cargo de Jesús en algún otro lugar (14,65); aparece, en cambio, una criada del sumo sacerdote y, más tarde, un grupo de gente anónima (vv. 69.70: "los presentes"). Con ellos se encuentra Pedro[1380].

Hay que notar, ante todo, que la escena arranca del mismo modo como se inició el episodio que describía la unción de la mujer a Jesús en Betania (14,3)[1381]. Esto indica que, igual que la mujer del perfume era una figura representativa (14,3 Lect.), así también lo es la criada del sumo sacerdote. El término griego que designa a ésta (*paidiskê*) podía significar "esclava", "sierva" y, en la época helenística, "criada" (vse. nota fil.). Cualquiera de estos términos denota subordinación y servidumbre, es decir, falta de libertad[1382]. Esta mujer sin nombre es, por tanto, figura del pueblo sometido a la institución judía, representada por el sumo sacerdote; su número plural está indicado por la perífrasis "una de las criadas". Puede ser cualquiera de ellas.

[1379] Taylor 693: *katô* sugiere que el juicio de Jesús tuvo lugar en una de las dependencias del piso superior; cf. Lagrange 406; Pesch II 658 nota 2; Gnilka II 342; Ernst II 718; Brown, *La muerte del Mesías* I 709.

[1380] Pesch II 655: *ontos*, "estando", remite a 14,54. La escena del patio es contemporánea del interrogatorio de Jesús. Gundry 888: La narración vuelve atrás a v. 54, para recoger lo que Pedro estaba haciendo durante el juicio de Jesús

[1381] Véase el paralelo:

14,3	Estando él [Jesús]	14,66	Estando Pedro
	en Betania, en la casa...		abajo en el patio,
	llegó una mujer		llegó una de las criadas
	kai ontos autou		*kai ontos tou Petrou*
	en Bêthaniâ en tê oikiâ...		*kato en tê aulê*
	êlthen gynê		*erkhetai mia tôn paidiskôn*

[1382] Lagrange 406: *paidiskê*, "joven esclava"; es el sentido normal de los LXX. Cf. Éx 20,10; Lv 25,6; Dt 5,14. Éx 21,20-21: El esclavo era posesión ("dinero") del amo.

En la escena de Betania, la mujer del perfume rindió homenaje a Jesús, que iba a morir por amor a los hombres, mostrando su disposición a dar la vida con él. En la escena del patio, la criada va a dar a Pedro la oportunidad de declararse discípulo de Jesús, que está siendo juzgado, y de estar dispuesto a compartir su destino.

Pedro, que no ha hablado ni se ha señalado, es un desconocido sentado en el patio entre los demás presentes. La razón por la que la criada sospecha de él es porque lo ve *calentándose*[1383]. Este particular apareció en 14,54, donde se afirmaba que Pedro estaba "calentándose a la lumbre". La expresión, además del sentido literal, tenía otro metafórico: Pedro se estaba enardeciendo con la esperanza de que Jesús, el Mesías ("la Luz / lumbre"), reaccionase a su prendimiento imponiéndose por la fuerza a sus enemigos y cambiase así el curso de los acontecimientos (14,54 Lect.).

Lo que la criada nota, por tanto, es la excitación y la actitud expectante de Pedro, que contrasta con su propia indiferencia ante la persona y la situación de Jesús. Pedro sigue enardecido; no se resigna a lo que está sucediendo, sigue esperando una salvación por la fuerza[1384].

La criada, que ha notado el ánimo de Pedro (*calentándose*) y que quiere penetrar lo que lleva dentro (*se le quedó mirando*)[1385], le formula su pregunta según lo que ella sospecha de él.

Arriba tiene lugar el juicio de Jesús; abajo, en el patio, va a tener lugar "el juicio" de Pedro[1386]. De hecho, la pregunta de la criada a Pedro: *¿También tú estabas con el Nazareno, ese Jesús?*, está en paralelo con la que hizo el sumo sacerdote a Jesús

[1383] Pesch II 658: El que ella vea a Pedro "calentándose" (cf. 14,54) subraya la contemporaneidad del hecho con relación al interrogatorio de Jesús.

[1384] Radermakers 311: Había reconocido a Jesús como el Mesías (8,29), pero sin aceptarlo como Mesías sufriente (8,32). Sus opiniones no han cambiado. Basta la mirada de una sierva del sumo sacerdote (v. 66) para desenmascarar esa oposición instintiva suya a un Mesías humillado.

[1385] En cambio, sin ningún fundamento en el texto, Gundry 888 sostiene que la criada, al ver a la lumbre a Pedro, lo mira fijo por lo tenue de la luz.

[1386] El paralelismo entre las dos escenas lo señalan muchos autores: vse., p.e., Pesch II 654s; Gundry 888; Brown, *La muerte del Mesías* I 705; Pikaza, *Marcos* 206; Lentzen-Deis 445; Légasse II 930s; *idem*, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 61s..

(14,61: "¿Tú eres el Mesías, el Hijo del Bendito?"); quiere saber si Pedro pertenece al grupo de Jesús, si es partidario suyo[1387]. A la pregunta sobre su identidad, Jesús contestó afirmativamente, con toda claridad: "Yo soy" (14,62), sabiendo que su respuesta iba a costarle la vida. Pedro intentará salir del aprieto como sea, respondiendo con una evasiva[1388].

A Jesús lo interroga el sumo sacerdote, con todo el peso de su autoridad institucional; a Pedro, en cambio, le hace la pregunta una criada, figura del pueblo adicto a los dirigentes, gente de baja categoría social. El jefe del pueblo interroga al Mesías; la criada del jefe, al seguidor del Mesías.

La mujer designa a Jesús en primer lugar como *el Nazareno* (1,24; 10,47)[1389], indicando que es oriundo de Nazaret, pueblo de la región montañosa de Galilea, conocida por su nacionalismo a ultranza[1390]. Esta denominación ha aparecido dos veces en el evangelio. La primera, en boca del poseído de la sinagoga de Cafarnaún, que tentaba a Jesús con el poder político afirmando que era "el Consagrado por Dios", es decir, el Mesías davídico de la expectación judía (1,24 Lect.). La segunda, se supone que en boca de la multitud que acompañaba a Jesús a la salida de Jericó camino de Jerusalén (10,47a) y que llega a oídos del ciego Bartimeo; este ciego, figura de los discípulos, identificó al Nazareno con el Hijo de David (10,47b.48b Lect.), otro modo de designar al Mesías davídico. La denominación está, pues, en relación con el espíritu violento y combativo que se atribuye al Mesías y que caracterizaba a los habitantes de Nazaret.

La criada atribuye a Jesús ese espíritu; para ella, es un exaltado, un subversivo, que habría sido detenido por alguna actuación violenta en Jerusalén. En el dicho de la criada se refleja, sin duda, la opinión común sobre Jesús de los sometidos al sistema, que justifican así su juicio y su condena.

[1387] Parece más lógico puntuar como pregunta la frase de la criada, en paralelo con la del sumo sacerdote a Jesús: preguntan respectivamente por la identidad de Jesús y por la de Pedro, que se define por ser discípulo de Jesús.

[1388] Légasse II 930: Mientras Jesús declara los títulos que le costarán la vida, Pedro lo niega; cf. van Iersel, *Marco* 413.

[1389] Gundry 888: Jesús, un Nazareno, despreciado por los jerosolimitanos, con quienes Pedro está sentado; cf. Légasse II 932.

[1390] Cf. Albright, «The Names "Nazare" and "Nazarean"» 397-401.

Concuerda este hecho con la queja de Jesús con ocasión del prendimiento (14,48: "¿Cómo contra un bandido habéis salido con machetes y palos a capturarme?"), pues, como es sabido, el término "bandido" (gr. *lêstês*) se usaba para designar a los "zelotas" o nacionalistas fanáticos[1391]. También Judas, el traidor, había recomendado a la turba que condujeran a Jesús "bien seguro", temiendo una resistencia de éste o una revuelta de los suyos (10,44).

La criada pregunta a Pedro si estaba *con el Nazareno, ese Jesús*. Ironía de Mc, que con estas palabras alude al primer objetivo de la convocación de los Doce: "para que estuvieran con él" (3,14)[1392]. Pedro tiene ahora la ocasión de cambiar de postura, dejando sus vanas esperanzas mesiánicas y afirmando que es discípulo de *ese Jesús* humillado y condenado, y que, como lo simbolizó la mujer del perfume, está dispuesto también él a dar su vida con Jesús (cf. 14,31).

Para describir las acciones de la criada, Mc usa el presente histórico: *llegó* (lit.: "llega") y *preguntó* (lit.: "dice / pregunta). Con esto insinúa que, todavía en su tiempo, el pueblo llano, adicto al sistema, señala con el dedo a los discípulos, poniendo a prueba su adhesión a Jesús juzgado y condenado por la institución judía; esa hostilidad debería darles ocasión de declararse sin ambages partidarios de Jesús. Se infiere que, en la época del evangelista, no es evidente su actitud de seguidores del crucificado.

68 ***Él lo negó diciendo: «¡Ni sé ni entiendo lo que dices tú!». Salió fuera, al zaguán, y un gallo cantó.***

Pedro, que había reconocido a Jesús por Mesías (8,29), responde con una evasiva[1393]; dice no tener idea de lo que le pre-

[1391] Cf. Leipoldt-Grundmann I 300; II 134; Flavio Josefo, *Bell.Iud.* II 13,3, §§ 254-260.

[1392] Cf. Gnilka II 342; Brown, *La muerte del Mesías* I 720; Légasse II 932.

[1393] Lagrange 406: Pedro esquiva la respuesta, trata de salir del paso con un equívoco, afectando que no entiende. Su evasiva equivale a decir que no es discípulo de Jesús, aunque no en términos formales. Gnilka II 342: No quiere tener nada que ver con el asunto. Ernst II 719: No se puede hablar de un renegar en sentido verdadero y propio; Pedro elude la cuestión, se hace el ignorante; cf. Trocmé 357; van Iersel *Marco* 411. Brown, *La muerte del Mesías* I 717: Responde con una declarada falta de saber y entendimiento. Légasse II 932: Responde con una solemne e insistente confesión de ignorancia, rompiendo así todo vínculo con Jesús.

gunta la criada. No niega rotundamente haber estado con Jesús, pero no quiere comprometerse en un ambiente hostil. Para el evangelista, sin embargo, tal conducta equivale a una negación (*lo negó diciendo*)[1394].

Su ensoñación mesiánica ("calentándose") le impide declararse discípulo de "ese Jesús" que está siendo tratado como un criminal. Prefiere hacer como que no entiende la pregunta, intentando evitar así complicaciones. El que estaba dispuesto a dar la vida con Jesús (14,31), se acobarda ante una criada[1395]. Si Jesús hubiera dado alguna señal de resistencia, habría osado desafiar al sistema; solo como está, no se atreve a enfrentarse con los que, sumisos a sus amos, están contra Jesús.

Sale *fuera, al zaguán,* es decir, se aleja del patio[1396], lugar de los incondicionales de la institución. Aunque ha renegado de Jesús, tampoco se identifica con "el sistema" y sus siervos. Se aleja, evitando ser interpelado de nuevo[1397]. Después de su primera negación, no tiene valor para salir en defensa de Jesús. Se quedará en el zaguán, indeciso, sin determinación.

Con el hecho de que no huya de la casa del sumo sacerdote, sino que se quede en un espacio intermedio, el zaguán, insinúa Mc que, a pesar de la hostilidad del ambiente, hay una afinidad entre el espíritu de Pedro y el de la institución judía. No se ha entregado al sistema, como hizo Judas. Desde el principio, ha propugnado un reformismo violento (1,29-31 Lect.); no es cómplice de los dirigentes, pero en el fondo sus valores son los mismos: la violencia y el poder; tiene con ellos una afinidad ideológica. No está con la institución, porque se opone a su injusticia; pero tampoco con Jesús, porque no acepta su mensaje.

[1394] Pesch II 659: Pedro niega a Jesús, haciéndose el ignorante.

[1395] Gundry 888: Contraste entre la balbuciente negación de Pedro y la quieta fuerza de Jesús, que resiste la presión nada menos que del sumo sacerdote.

[1396] Brown, *La muerte del Mesías* I 718: Pasa de la *aulê* al patio exterior (*proaulion*), cambio de lugar que en cierto sentido pone término a la primera negación.

[1397] Radermakers 311: Pedro se bate en retirada. Pesch II 659: Inseguridad de Pedro: se retira, se echa atrás, se aleja de Jesús. Gnilka II 342: Comienza a realizar una media retirada y se dirige al atrio. Brown, *La muerte de Mesías* I 719: Trata de rehuir una ulterior confrontación que puede ser peligrosa, pero aún no está dispuesto a abandonar su no muy entusiástico intento de cumplir su petulante afirmación de que no iba a ser como los otros discípulos. Légasse II 932s: Se desplaza como para evitar otra ocasión y toma la dirección de la salida.

Se encuentra en la misma situación trágica descrita en 14,3 bajo el símbolo de la lepra ("en Betania, en la casa de Simón el leproso", vse. Lect.). Es decir, aunque comparte los ideales mesiánicos y nacionalistas del pueblo, aquí representado por la criada, es marginado y rechazado por éste por ser discípulo de Jesús.

Al salir al zaguán, *un gallo cantó*. Por lo que le había dicho Jesús (14,30), el primer canto del gallo debería ponerlo sobre aviso, pero no reacciona; quizá, en su intento de salir de la situación, no presta ni siquiera atención[1398].

Segunda negación

69-70a *Pero la criada lo vio y esta vez se puso a decir a los presentes: «Éste es de ellos». Él lo negaba de nuevo.*

La criada lo ve en el zaguán[1399] y comprende que Pedro, que se ha alejado del patio, no es de los suyos. Se confirma en la sospecha que expresaba su pregunta anterior e interviene de nuevo. Ahora no habla con Pedro, sino con los presentes en el patio de entrada. Mc no especifica quiénes son, pero por su actuación posterior (v. 70b) pertenecen, como la criada, a la casa del sumo sacerdote, son fieles a la institución.

La mujer se dirige a ellos[1400]. Como el sumo sacerdote se dirigió a los miembros del Sanedrín afirmando la culpabilidad de Jesús (14,64: "Habéis oído la blasfemia"), también ella afirma a los adictos al sistema la pertenencia de Pedro al grupo de Jesús: *éste es de ellos*. Lo define ahora no con relación a Jesús, sino por la pertenencia a su grupo.

[1398] Pesch II 660: No se dice que oiga el canto del gallo; cf. Gundry 922.

[1399] El artículo es anafórico; se trata de la misma criada (nota fil.), cf. Gnilka II 342; Ernst II 719. Taylor 695: La criada está ahora en el zaguán, lo que indica que era la portera; cf. Lagrange 407. Más atinado, Brown, *La muerte del Mesías* I 719: En la segunda negación, Mc no dice que la criada mirase a Pedro ni que le hablase, como en la primera. La mujer no está cerca de Pedro, en el *proaulion*, sino que lo ha visto a distancia y habla de él en voz alta a los presentes.

[1400] Brown, *La muerte del Mesías* I 719: Con su persistencia tenaz, ha frustrado el intento de Pedro de escapar a la atención.

Pedro, aunque el texto no recoge las palabras con las que expresa su negación[1401], niega lo que dice la mujer (*Él lo negaba de nuevo*), ahora reiterada[1402] y abiertamente, sin evasiva alguna, pero esta vez no reniega sólo de Jesús, sino también de sus compañeros (*es de ellos*)[1403]; rompe así con Jesús y con sus discípulos.

Tercera negación y llanto de Pedro

70b *Poco después, los presentes mismos le decían a Pedro: «Seguro que eres de ellos, porque también eres galileo».*

Mc señala un pequeño intervalo entre la segunda y la tercera negación (*Poco después*), porque *los presentes* no van simplemente a asentir a la acusación de la criada, sino que van a corroborarla con su propia experiencia acerca de Pedro[1404]. Se hacen ellos mismos acusadores (*los presentes mismos le decían*); han llegado a la certeza (*Seguro*) de que Pedro pertenece al grupo de Jesús, porque, como éste, también él es galileo[1405]. Respaldan así la afirmación de la mujer y pronuncian su sentencia sobre Pedro: *eres de ellos*. Encuentran una conexión de Pedro con el Nazareno que ha sido detenido.

Ante el sumo sacerdote, todos juzgaron a Jesús reo de muerte. Aquí, todos los presentes dan sentencia contra Pedro. Entre la afirmación de la criada y la negación de Pedro, están de acuerdo con la primera.

[1401] Cf. Légasse II 933. Lamarche 363: Hay que notar que la segunda negación toma elementos de lo que precede y de lo que sigue, y que la respuesta de Pedro no tiene ningún contenido.

[1402] Nótese el valor iterado del imperfecto *êrneito*, cf. nota fil.

[1403] Cf. Radermakers 311: Negándose a cargar con la propia cruz y a arriesgar su vida tras el Maestro (8,34-38), Pedro reniega de él abiertamente. Brown, *La muerte del Mesías* I 720: La postura de Pedro se ha vuelto más reprobable: es descrito negando reiteradamente (tiempo imperfecto) la acusación de la mujer; ya no responde evasivamente diciendo no entender.

[1404] Pesch II 660: El tiempo transcurrido ("poco después") permite imaginar que los presentes se han hecho una opinión propia sobre el hecho afirmado por la criada y negado por Pedro.

[1405] Gnilka II 343: No sólo lo delata su manera de hablar, sino que hay que tener en cuenta además que el movimiento suscitado por Jesús era considerado como galileo.

71 *Pero él se puso a echar maldiciones y a jurar: «¡No sé quién es ese hombre que decís!».*

Así como el "calentarse" (14,54) era el equivalente del "espíritu animoso", las negaciones lo son de "la carne débil" (cf. 14,38). Las de Pedro van *in crescendo*: empezó con una evasiva (v. 68), siguió la negación formal de pertenecer al grupo de discípulos (v. 70), ahora, la tercera vez, llega al extremo: con maldiciones y juramentos niega toda relación con Jesús[1406].

Las maldiciones se refieren a sí mismo. Un equivalente español sería: "¡Así me muera si no es verdad lo que digo!"[1407]. Los juramentos ponen a Dios por testigo de la veracidad de sus palabras. Son su desdichado esfuerzo por contrarrestar la frase de los presentes: *Seguro que eres de ellos*[1408].

La triple negación de Pedro[1409] significa la ruptura total con un Mesías que no ofrece resistencia a sus enemigos. La certeza de la muerte de Jesús que se avecina derrumba todo su horizonte. Esa muerte significa para Pedro el fracaso radical, el final absoluto. Al verla inevitable, reniega totalmente de Jesús, incluso como persona (*no sé quién es*), como si para él no existiera ni hubiese nunca existido[1410]. Se desdice por completo de su declaración mesiánica (8,29: "Tú eres el Mesías")[1411]. No conoce la

[1406] Brown, *La muerte del Mesías* I 717: Mc es quizá el evangelista que realiza una progresión psicológica y teológica más cuidadosa al formular las respuestas de Pedro, yendo de una declarada falta de saber y entendimiento a una negación simple, para pasar finalmente a una negación de Jesús acompañada de maldiciones y juramentos. Légasse II 933s: Al crescendo de la provocación corresponde el crescendo de la respuesta.

[1407] Dado que Pedro afirma no saber quién es Jesús, no es coherente interpretar *anathematizein* como referido a éste. Los dos verbos, *anathematizein*, "echar maldiciones" y *omnynai*, "jurar" se refieren a la frase de Pedro. Vse. notas fils.

[1408] Pesch II 661: La confirmación mediante maldiciones y juramentos se opone a la fuerte afirmación de los acusadores. "Seguro" (*alêthôs*).

[1409] Gundry 921: Tres negaciones, numeradas, como los tres avisos de Jesús a los discípulos en Getsemaní (mantenerse despiertos y orar). Los otros pasajes, como las tres predicciones de la muerte-resurrección, no se numeran, están separados.

[1410] Gundry 890: La primera negación, una evasiva, no sabe de qué habla la criada; la tercera, no conoce a aquel de quien ellos hablan. Légasse II 933s: La misma negación de conocimiento que en la primera negación, pero esta vez con Jesús por objeto, como si fuera un desconocido. B. van Iersel, *Marco* 412: Su afirmación de no conocer al hombre de quien se habla es un caso en el que la ironía verbal y la dramática se refuerzan mutuamente.

[1411] Cf. Ernst II 720; Brown, *La muerte del Mesías* I 743. Pikaza, *Marcos* 206: "La negación de Pedro ha de entenderse en la lógica de sus pretensiones anteriores (8,29.32): acepta a Jesús como Cristo, pero rechaza el camino concreto de su entrega: Ha terminado entregándose Jesús, al confesar su *mesianismo perdedor* ante el sanedrín. Lógicamente, le entrega también Pedro, en gesto y palabra negadora que ha de verse como negativo o reverso de la confesión mesiánica de su maestro (14,61-62)".

identidad de Jesús, no ha asimilado lo que oyó en el monte de la transfiguración (9,7: "Éste es mi Hijo, el amado; escuchadlo"). Ni siquiera lo nombra, lo designa como a un hombre cualquiera (*ese hombre*)[1412].

En Getsemaní no hizo caso del aviso de Jesús: "Pedid no caer en la tentación" (14,38). Pedro no ha orado y por eso sucumbe a la prueba. Ha negado totalmente a Jesús ante los hombres para no poner en peligro su vida y, precisamente, esa negación es la que la pone en peligro: "Si uno se avergüenza de mí y de mis palabras ante esta generación idólatra y descreída, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando llegue con la gloria de su Padre entre los ángeles santos" (8,38).

Los presentes no se ocupan más de Pedro. Después de haber negado toda conexión con Jesús y su grupo, aparece como inofensivo.

72 *En seguida, por segunda vez, cantó un gallo, y Pedro recordó las palabras que le había dicho Jesús: «Antes que el gallo cante dos veces, renegarás de mí tres», y rompió a llorar.*

En cuanto Pedro ha llegado a la negación total de Jesús, por segunda vez canta un gallo. Como se ha dicho, el gallo era considerado popularmente como un animal diabólico, porque su grito se elevaba en medio de las tinieblas. Simbólicamente, su canto significa la victoria del Enemigo (el poder del sistema judío)[1413]. Pero el gallo no cantará por tercera vez; esta victoria no es total, pues Pedro no se integra en el sistema injusto que mata a Jesús; su negación, por tanto, puede no ser definitiva.

Al oír el canto del gallo vienen a la memoria de Pedro (*recordó*) las palabras de Jesús. El verbo "recordar" (gr. *anamimnêskomai*), aparece sólo aquí y en el episodio de la higuera seca, donde introducía la reacción completamente equivocada

[1412] Pesch II 661: Pedro, expresándose con distancia, jura no conocer a aquel hombre del que se habla; cf. Gundry 890. Gnilka II 344: Evita intencionadamente mencionar el nombre de Jesús. Su distanciamiento de él es perfecto: se lleva a cabo solemnemente y ante testigos.

[1413] Lamarche 362 recoge el testimonio de Plinio el Viejo, en la *Historia Natural* (libro 10, cap. 24), contemporáneo de los evangelios, para mostrar que en esta época el canto del gallo era interpretado como un grito de victoria.

de Pedro (11,21 Lect.). Con esta alusión, insinúa ya Mc que su reacción va a ser de nuevo equivocada.

También el término traducido por "las palabras [de Jesús]" (gr. *rhêma*) ha aparecido solamente después de la segunda predicción de la pasión y muerte (9,32), donde el evangelista señaló que "los discípulos no entendían aquel dicho (*rhêma*) y les daba miedo preguntarle". Con esta aproximación indica Mc que Pedro sigue sin entender ni hacer suyo el itinerario de Jesús, y que no recuerda la insistencia de éste en su resurrección tras la muerte[1414].

Se acuerda sólo de que Jesús predijo su fallo; se da cuenta de que se ha cumplido exactamente lo que Jesús le había predicho (14,30)[1415]. Aquellas palabras le recuerdan la fidelidad que había prometido (14,29.31), pero que no ha mantenido. Al ver hasta dónde ha caído, Pedro se desploma y estalla en llanto (*rompió a llora*)[1416].

Una vez más alude Mc a un pasaje anterior: el verbo "llorar" (gr. *klaiô*) se ha encontrado únicamente en el episodio de la hija de Jairo, donde denotaba el llanto sin esperanza de los que hacían duelo por la muerte de la niña, llanto que Jesús interrumpió afirmando que la niña no estaba muerta, sino dormida (5,38-39). Aunque fue testigo de aquella escena, Pedro llora ahora como lloraban aquellos, sin esperanza. La muerte de Jesús pone fin a todas sus expectativas.

Es una reacción equivocada, la de su orgullo herido y su fracaso[1417]. Desde su punto de vista, no tiene con quién estar ni

[1414] Légasse II 936: El caso de Pedro constituye una advertencia para los cristianos sometidos a pruebas análogas y amenazados también ellos de "renegar" de Jesús.

[1415] Cf. Gundry 890. Gnilka II 344: Mc tiene sumo empeño en señalar que el anuncio de Jesús en 14,30 se cumple al pie de la letra.

[1416] El significado de *epibalôn* admite dos posibilidades: 1) indica el ímpetu o violencia del llanto: "rompió a llorar"; cf. Zorell *s.v.*; Bauer *s.v.* 2 b, col. 587s; Pesch II 662; Gundry 891, que señala opiniones de otros autores; así Teofilacto. Para "se echó a llorar" bastaría el impf. sucesivo, tras *anamnistheis*. P. Tebt. I 50.12: *epibalôn synekhôse*, "se dedicó a maldecir", Taylor 697; Moulton I 120. Es la interpretación que adoptamos. Algunos cód. (D, Θ, etc.) leen *êrxato klaiein*. 2) indica el motivo del llanto, cf. Turner, Comentario, 74: "se tiró al suelo y lloró / se tiró por tierra y se echó a llorar", metafórico: "viniéndose abajo, se echó a llorar"; cf. Gnilka II 344; G. M. Lee, «Mark 14,72: *epibalôn eklaien*» 411s. Sobre las distintas propuestas de traducción en Mc 14,72, vse. Brown, *La muerte del Mesías* I 727-729.

[1417] Gundry 922: No llora por arrepentimiento, sino por el cumplimiento de la predicción de Jesús. Gnilka II 294, sin apoyo en el texto, opina que Pedro llora de vergüenza

adónde ir y, conociendo su debilidad, no puede confiar en sí mismo. Se queda en el vacío, sin nada: sin Jesús, que va a morir; sin ideal y sin objetivo en la vida. Sigue en el zaguán, ni dentro ni fuera. No tiene lugar propio.

No recuerda que Jesús, aun conociendo de antemano el fallo de sus discípulos, no ha desmentido su amor hacia ellos: les ha dado cita en Galilea para cuando haya resucitado (14,27). Ha olvidado las insistentes predicciones de la resurrección (8,31; 9,31; 10,34), que aseguraban que la muerte no tiene la última palabra.

Es la última vez que aparece Pedro en este evangelio. Se queda donde está, entre dos aguas. Sólo su nombre será mencionado en la visita de las mujeres al sepulcro (16,7).

y arrepentimiento. También como llanto de arrepentimiento interpretan la reacción de Pedro, p.e., Pesch II 662; Ernst 721; Pikaza, *Pan, casa, palabra* 403; Légasse II 935; Trocmé 358.

SEGUNDA SECCIÓN
EL JUICIO ANTE EL GOBERNADOR
(15,1-21)

El principio de la segunda sección está indicado por el nuevo dato temporal (15,1: "de mañana"), la nueva mención del nombre de Jesús (15,1) y la figura del gobernador romano ("Pilato"), que comporta una nueva localización. El cuerpo de la sección comprende el juicio ante Pilato (15,2-15) y el escarnio de Jesús por obra de los soldados romanos (15,16-20). El final está indicado por la presencia de un seguidor que carga con su cruz (15,21), en contraste con las negaciones de Pedro después del juicio ante el Sanedrín (14,66-72).

Se compone de cuatro perícopas, en paralelo con las de la primera sección (14,53-72):

14,53-54:	Entrega al poder judío.	15,1:	Entrega al poder romano.
14,55-64:	Juicio ante el Consejo y condena a muerte.	15,2-15:	Juicio ante Pilato y entrega de Jesús a la muerte.
14,65:	Escarnio de Jesús como Mesías y profeta.	15,16-20:	Escarnio de Jesús como rey de los judíos.
14,66-72:	El discípulo. Pedro niega a Jesús.	15,21:	El seguidor. Simón de Cirene carga con su cruz.

I. Mc 15,1: *Entrega al poder romano*

(Mt 27,1-2; Lc 23,1; Jn 18,28)

15[1] En seguida, de mañana, llegados a un acuerdo, los sumos sacerdotes, con los senadores y los letrados, es decir, el Consejo en pleno, atando a Jesús, lo llevaron y lo entregaron a Pilato.

NOTAS FILOLÓGICAS

1a. *En seguida*, gr. *kai euthys*, anticipación expresiva; se refiere a las acciones posteriores con Jesús, *apênegkan* y *paredôkan*, cf. Mateos, «*Euthys*» 121, nº 62; única vez en Mc que *euthys* se encuentra unido a *prôi*, Gnilka II 348.

de mañana, gr. *prôi* (1,35; 11,20; 13,35; 15,1; 16,2), "por la mañana temprano", probablemente indica el momento de la salida del sol; *v.l. epi to prôi*.

llegados a un acuerdo, gr. *symboulion poiêsantes*; *symboulion* (sólo en 3,6 y aquí), "deliberación", "consulta", colocado por énfasis ante el verbo; *symboulion poieô*, probabl. sinónimo de *symboulion lambanô*, lat. *consilium capere*; por el aspecto efectivo del aoristo *poiêsantes* (voz activa en lugar de media clás., Moulton I 159; Blass § 310_3, cf. Lagrange 410; Robertson 802.812) significa "llegar a una conclusión / acuerdo", cf. Gundry 923; *v.l.* (1) *hetoimasantes*, (2) *epoiêsan*.

los sumos sacerdotes, con los senadores y los letrados, gr. *hoi arkhiereis meta tôn presbyterôn kai grammateôn* (cf. 8,31), los dos últimos con un solo artículo, como formando un grupo, Robertson 787.

es decir, el Consejo en pleno, gr. *kai holon to synedrion*, cf. 14,55; *kai* epexegético, "es decir", cf. Gundry 923.

1b *atando a Jesús*, gr. *dêsantes ton Iêsoun*; *deô* (3,27; 5,3.4; 6,17; 11,2.4; 15,1.7), "atar", "esposar", "encadenar" (cf. 6,17; 15,7).

lo llevaron, gr. *apênegkan*, de *apopherô* (sólo aquí en Mc), "llevar desde... a", trasladar a otro tribunal, Taylor 701, también por la fuerza, Bratcher-Nida 473; Haubeck- von Siebenthal I 335; cod D: *apêgagon eis tên aulên*.

y lo entregaron, gr. *kai paredôkan*; *paradidômi* (1,14; 3,19; 4,29; 7,13; 9,31; 10,33*bis*; 13,9.11.12; 14,10.11.18.21.41.42.44; 15,1.10.15), "entregar".

a Pilato, gr. *Pilatô*, presentación del personaje, sin artículo; cf. 1,9: *Iêsous*.

CONTENIDO

El tribunal judío no está autorizado para ejecutar la pena de muerte, ha de recurrir al gobernador romano. Una vez llegados a un acuerdo, los miembros del Consejo, liderados por los sumos sacerdotes, se apresuran a entregar Jesús a Pilato.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Coincidencias de vocabulario y construcción entre este versículo y 3,6, donde aparece por primera vez el propósito de los dirigentes de acabar con Jesús. Vse. Lectura.

2. Paralelo con Juan Bautista, quien fue entregado (1,14) y estuvo "atado o encadenado" (6,17: gr. *edesen auton*), como Jesús es "atado" (gr. *dêsantes ton Iêsoun*) y "entregado" a Pilato.

LECTURA

15,1a *En seguida, de mañana, llegados a un acuerdo, los sumos sacerdotes, con los senadores y los letrados, es decir, el Consejo en pleno...*

Ha llegado la mañana[1418] y con ella, un nuevo día[1419], el de la ejecución de Jesús, día que acabará, según el cómputo judío, con "la tarde" de su sepultura (15,42)[1420].

La sesión del Consejo ha durado toda la noche y las tres categorías que lo integran (*los sumos sacerdotes, con los senadores y los letrados*) han llegado a un acuerdo sobre cómo presentar la acusación a Jesús ante el gobernador romano de la manera más eficaz para obtener su condena a muerte[1421]. La insistencia

[1418] Gnilka II 350: La determinación temporal concuerda con la práctica judicial de los romanos, que solían abrir sus sesiones de juicio al despuntar la mañana (Séneca, *De ira* 2,7: *prima luce*); cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 751.

[1419] Recuérdese que, para los romanos, el día comenzaba con la salida del sol, mientras que, para los judíos, empezaba con el ocaso.

[1420] Légasse II 940: Esta "mañana" con la "tarde" de la sepultura (15,42) delimita la jornada donde se desarrolla la fase final de la Pasión.

[1421] Pesch II 668s: Se debe pensar en una ulterior consulta y deliberación en ausencia del acusado, que había sido entregado a los siervos del tribunal. Deliberación para acordar una imputación cuidadosamente evaluada y convenientemente formulada. Gnilka II 298: Mc toma el hilo que había abandonado en 14,65. Hay que suponer que la sesión se prolongó hasta la mañana, en la que toman la decisión de la entrega de Jesús a Pilato. Se cumple así el anuncio de 9,31; cf. Légasse II 940. Gundry 923: Mc no describe la deliberación, sólo su resultado.

de Mc, que enumera los tres estamentos y añade *es decir, el Consejo en pleno*[1422], hace resaltar que la responsabilidad de lo que sucede es común a todos[1423]. El liderazgo, sin embargo, lo tienen los sumos sacerdotes (*los sumos sacerdotes, con...*). Éstos son lo que dirigen la ofensiva contra Jesús[1424].

El vocabulario y la construcción sintáctica de este pasaje están en estrecha conexión con los del final del episodio del hombre con el brazo atrofiado (3,6)[1425]. He aquí las correspondencias en castellano y griego entre los dos textos:

3,6: y... enseguida	**15,1: y en seguida**
los fariseos con los herodianos	**los sumos sacerdotes con los senadores...**
se pusieron a deliberar / maquinar	**llegados a un acuerdo**
kai... euthys	***kai euthys***
hoi pharisaioi...meta tôn hêrôdianôn	***hoi arkhiereis meta tôn presbyterôn...***
symboulion edidoun	***symboulion poiêsantes***

En ambos textos la deliberación o el acuerdo tiene la misma finalidad: buscar el modo de acabar con Jesús. El primero (3,6) señala el inicio de la hostilidad a muerte contra Jesús; el segundo (15,1), el momento culminante de la misma.

En efecto, en 3,6, se inicia la hostilidad activa contra Jesús[1426] y, por primera vez, se planea su muerte ("se pusieron a maquinar en contra suya, para acabar con él"). Dentro del ámbito de Galilea, la intención de eliminarlo es común a dos grupos: fari-

[1422] Pesch II 668: La mención del Consejo y de todos sus componentes, bajo la guía de los sumos sacerdotes, subraya la importancia del acto judicial, cuyo carácter oficial es puesto de relieve también por el uso de otros términos jurídicos al describir como Jesús es atado, llevado y entregado.

[1423] Brown, *La muerte del Mesías* I 756: "Todo el Sanedrín" no es un simple tautología, porque está destinado a aclarar que quienes condenaron a Jesús no actuaban como grupos particulares sino como la corporación representativa del gobierno judío, y que como tal colectivo efectuaron la entrega de Jesús a Pilato; cf. Schweizer, *Marco* 353. Légasse II 940: "Todo el Sanedrín", pura redundancia que pone de relieve la responsabilidad corporativa y unánime del gran Consejo de la nación.

[1424] Pesch II 666: En el proceso de Jesús, los sumos sacerdotes arrastran a los demás. Légasse II 940: Los sumos sacerdotes son los agentes principales, los otros, asociados o colaboradores; cf. Ernst II 725; van Iersel, *Marco* 415.

[1425] El paralelo entre ambos textos lo señala Schweizer, *Marco* 353.

[1426] Aunque ha habido choques entre Jesús y los letrados o sus doctrinas antes de este episodio (cf. 2,6 y 2,16), han sido enfrentamientos verbales, sin pasar a la acción.

seos y herodianos, llevando la iniciativa los primeros. El motivo de esa hostilidad y de la conspiración contra él era la actuación de Jesús en la sinagoga con el hombre del brazo atrofiado, figura del pueblo sometido a la Ley y, por ello, falto de iniciativa y creatividad (3,1-5 Lect.). Jesús desafía a los fariseos y ordena al hombre que extienda el brazo (3,5), mostrando así que, para él, el bien de ser humano está por encima de la Ley, que era el instrumento a través del cual los dirigentes tenían sometido al pueblo. Lo que Jesús quiere es la promoción humana del pueblo, liberándolo de la opresión de la Ley y del sometimiento a sus representantes.

En 15,1, se alcanza el objetivo final de la hostilidad, pues Jesús ya ha sido oficialmente condenado a muerte en Jerusalén por el Sanedrín: los tres grupos que lo componen (de los que los sumos sacerdotes llevan la iniciativa) han pronunciado unánimes la sentencia condenatoria (14,64). Así ha culminado la conspiración que comenzó a urdirse en Galilea, y se prepara el modo más rápido de obtener de Pilato la muerte de Jesús.

15,1b *atando a Jesús, lo llevaron y lo entregaron a Pilato.*

Los dirigentes judíos no pierden tiempo. Tienen ya la declaración de Jesús de que es el Mesías (14,62) y la consideran suficiente para que sea condenado a muerte. Desde el punto de vista judío, ha sido la blasfemia el motivo de la condena (14,64), pero ante el juez pagano van a explotar el aspecto político de la declaración mesiánica. Inmediatamente, atando a Jesús, lo llevan ante el gobernador y se lo entregan[1427].

Atan a Jesús[1428] para que a los ojos de Pilato aparezca como un individuo peligroso[1429]. Quieren reducirlo a la impotencia y, por eso, lo inmovilizan, privándolo de su libertad de movimiento y de actuación; atándolo lo presentan como un derrotado,

[1427] B. van Iersel, *Marco* 360: Es todo el sanedrín el que lleva escoltado a Jesús ante Pilato, con la intención de impresionar al prefecto romano.

[1428] Queriendo impedir que Jesús los ate a ellos y les vacíe la casa (3,27). Taylor 701: Por primera vez en el relato de la pasión de Mc se menciona la acción de atar a Jesús; cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 757. Légasse II 941: Ya vilmente degradados en la escena de los ultrajes (14,65), los nobles magistrados apenas si lo son aquí asumiendo las funciones de simples gendarmes (ataron).

[1429] Cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 757.

pero no saben que precisamente lo que para ellos es señal de derrota, para Jesús constituirá su victoria.

Lo llevan[1430] y lo entregan[1431] a Pilato[1432], que en todo el relato que sigue, donde se le nombra siete veces (vv. 2.4.5.9.12.14.15), aparece sin título alguno que designe cargo o autoridad[1433]. En el juicio y la condena de Jesús por el gobernador romano, el verdadero poder es el religioso, que es el que mueve todos los hilos, y Pilato, representante del poder político pagano, no va a ser más que su instrumento.

Lo entregan a los paganos, a los hombres sin Ley, despreciados por ellos, a los que consideran enemigos de Dios e impuros. Con esto, las supremas autoridades judías excluyen del pueblo a Jesús[1434], el Mesías liberador (cf. 12,8: "lo arrojaron fuera de la viña"). Eliminan toda esperanza para ellos y para el pueblo que dirigen; la ceden a los paganos.

Se cumple así la predicción de Jesús sobre su pasión y muerte: "lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos" (10,33)[1435].

[1430] Gundry 923: De Getsemaní fue conducido (*apêgagon*); aquí se usa un verbo más fuerte (*apênegkan*): "lo llevaron".

[1431] Entregas sucesivas: Judas, al Consejo; el Consejo, a Pilato. Todos los poderes traicionan al hombre; cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 758. Pesch II 669: *paradidômi*, término profano judicial, asume en el contexto de la pasión un tono teológico y martirológico.

[1432] Poncio Pilato, quinto de los siete prefectos que gobernaron Judea antes de Agripa, se mantuvo en el cargo diez años (26-36 d.C.). Según una inscripción encontrada en Cesarea marítima, su lugar habitual de residencia, tenía el título de prefecto de Judea Los contemporáneos lo describen como poco amigo de los judíos (Filón, *Legatio ad Gaium* 38 § 303; también la imagen que ofrece de él Flavio Josefo es poco favorable). Desde Cesarea, subía a Jerusalén con fuerzas militares con ocasión de las fiestas, en las que podían producirse desórdenes. Entonces residía en el antiguo palacio de Herodes el Grande, situado en la parte noroccidental de la ciudad. El año 36, después de reprimir violentamente una reunión de samaritanos al pie del monte Garizín, fue denunciado por el Consejo samaritano ante Vitelio, el legado imperial en Siria, quien ordenó al prefecto que dejase Judea y volviese a Roma. Cuando Pilato llegó allí, Tiberio había muerto (17 de marzo del 37). Por tanto la destitución tuvo que producirse entre diciembre del 36 y febrero del 37. Cf. Lagrange 411; Taylor 701; Gnilka II 350s; Pesch II 669; Brown, *La muerte del Mesías* I 819-835.

[1433] Légasse II 941: Pilato es nombrado *ex abrupto*: su función y su papel en el asunto son supuestamente conocido de los lectores; cf. Taylor 701; Schweizer, *Marco* 353; Ernst II 726; Brown *La muerte del Mesías* I 758; van Iersel, *Marco* 415; Trocmé 360. Gnilka II 350: El título oficial de Pilato no se menciona en Mc.

[1434] Gnilka II 350: Con la entrega de Jesús se consuma el anuncio de la pasión hecho en 9,31. Jesús será expulsado de su pueblo, lo que está subrayado por enumeración completa de las personas que toman parte en la reunión del sanedrín.

[1435] Pesch II 669: Se cumple la entrega del Hijo del hombre a los paganos, anunciada por el mismo Jesús (10,33); cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 757s; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 72. Gundry 923: Mc añade los ancianos o senadores a la predicción de 10,33.

Empieza el paralelo con Juan Bautista, que será desarrollado en la perícopa siguiente. Como Jesús, Juan fue entregado (1,14) y estuvo atado o encadenado (6,17). Mc describe en lo que sigue el destino final de Jesús, anticipado ya en lo ocurrido con el profeta (6,14-29).

II. Mc 15,2-15: *Jesús ante Pilato. Condena a muerte*

(Mt 27,11-26; Lc 23,2-5.13-25; Jn 18,29-40; 19,4-6)

[2]Pilato lo interrogó:

–¿Tú eres el rey de los judíos?

Él respondió diciendo:

–Tú lo dices.

[3]Los sumos sacerdotes lo acusaban de muchas cosas. [4]Pilato lo interrogó de nuevo:

–¿No respondes nada? Mira de cuántas cosas te acusan.

[5]Pero Jesús no respondió nada más, por lo que Pilato estaba extrañado.

[6]Cada fiesta solía soltarles un preso, el que ellos solicitaban. [7]El llamado Barrabás estaba encadenado con los sediciosos, aquellos que en la sedición habían cometido un asesinato.

[8]Subió la multitud y empezó a reclamar lo que solía hacer por ellos. [9]Pilato les respondió preguntándoles:

–¿Queréis que os suelte al rey de los judíos?,

[10]pues sabía que los sumos sacerdotes se lo habían entregado por envidia. [11]Pero los sumos sacerdotes instigaron a la multitud para que les soltara mejor a Barrabás.

[12]Pilato reaccionó preguntándoles:

–¿Entonces, qué queréis que haga con el que llamáis «el rey de los judíos»?

[13]Ellos esta vez gritaron:

–¡Crucifícalo!

[14]Pilato les replicó:

–¿Pues qué ha hecho de malo?

Ellos gritaron más y más:

–¡Crucifícalo!

[15]Pilato, queriendo dar satisfacción a la multitud, les soltó a Barrabás, y a Jesús, después de hacerlo azotar, lo entregó para que lo crucificaran.

NOTAS FILOLÓGICAS

2 *lo interrogó*, gr. *epêrôtêsen auton* (cf. 5,9; 7,5.17; 8,23.27.29. etc.); el aoristo sin participio puede indicar cierta brusquedad en la pregunta.

el rey de los judíos, gr. *ho basileus tôn ioudaiôn* (15,9.12.18.26: cf. *ho basileus Israêl*, 15,32), "el rey de los judíos", articulado después del verbo. Zerwick § 175; Moulton-Turner III 183.

Él, gr. *ho de*; el *de* adversativo marca el cambio de sujeto: vv. 2a.4.5.6.7.9 .11.12.13.14a.15b, cf. Gundry 924.

Respondió diciendo, gr. *aprokritheis autô legei*; *legei* pleonástico. Haubeck-von Siebenthal 335; pres. histórico (lit. "dice").

«Tú lo dices», gr. *sy legeis*, "tú [lo] dices / [lo] estás diciendo"; respuesta afirmativa, aunque no directamente. La mayoría de los autores la consideran equivalente a un "sí", aunque con reservas, cf. Haubeck-von Siebenthal 335; Taylor 702; otros, por el contrario, que ponen el énfasis en el pronombre *sy*, opinan que Jesús no se implica ("Tú lo afirmas"), Moulton I 86; sin embargo, en vv. 9 y 12 Pilato lo da por cierto, lo que favorece la primera interpretación.

3 *[lo] acusaban*, gr. *katêgoroun [autou]*; *katêgoreô*, con genit. de persona y/o acusat. de cosa, Robertson 511; término técnico: presentar cargos contra alguien en un tribunal (sólo en 3,2 y en este pasaje, vv. 3.4), cf. Bratcher-Nida 475; cod. D: *katêgorêsan*.

de muchas cosas, gr. *polla* adjetival (cf. 6,34), Haubeck-von Siebenthal 335, complemento directo de *katêgoroun*, Taylor 702; en paralelo con *posa* (v. 4), de cantidad. Para Gundry 924s, *polla* y *posa* son adverbiales, arguyendo que (933) nunca en el NT toma *katêgoreô* un acusat. de referencia general: pero cf. Lc 23,14 (*hôn*, atracción de relativo por *ha*); Hch 22,8 (*id.*); 25,11; 28,19.

4 *lo interrogó de nuevo*, gr. *palin epêrôta auton legôn*, lit.: "de nuevo lo interrogaba diciendo"; *epêrôta*, impf. que hace juego con *katêgoroun*, Taylor 702; para el uso del impf. en verbos de pregunta o petición, cf. Mateos, *Aspecto* §§ 342-343; el impf. puede indicar menor aspereza en la pregunta, cf. v. 2; cod. D: *epêrôtêsen*.

¿No respondes nada?, gr. *ouk apokrinê ouden* (cf. 14,60); el uso de *ou* puede sugerir indignación, Robertson 917.

Mira, gr. *ide* (cf. 2,24; 3,34; 11,21; 13,1.21; 15,35; 16,6), imperat. aor. de *horaô*, usado como partícula para reclamar directamente la atención de un sujeto (singular o plural) sobre algo; *idou*, deíctico, "he aquí" (1,2; 3,32; 4,3; 10,28.33; 13,23; 14,41.42), hace destacar el objeto, suceso o circunstancia, cf. Mateos, *Marcos 13* § 71; Gundry 933; Moulton-Turner III 50.

de cuántas cosas, gr. *posa* (cf. 6,38; 8,5.19.20; 9,21), anafórico a *polla* (v. 3), cuyo sentido es así precisado, Lagrange 413; Blass § 304,3; Pesch II 671 nota 12.

5 *no respondió nada más*, gr. *ouketi ouden apekrithê*, doble negación. Moulton-Turner IV 26. Gundry 925: *ouden*, adverbial; *apekrithê*, menos solemne que *apekrinato* (14,61).

por lo que... estaba sorprendido, gr. *hôste thaumazein; hôste* indicando consecuencia (1,27.45; 2,2.12, etc.); *thaumazô* (5,20; 6,6; 15,5.44), "maravillarse"; ante algo incomprensible, "extrañarse", "sorprenderse".

6 ***Cada fiesta,*** gr. ***kata de heortên; kata*** distributivo, Robertson 608; Moulton-Turner III 268: *heortê* (sólo en 14,2 y aquí), "fiesta"; a pesar de la ausencia del artículo, significa "por la fiesta de la Pascua", Taylor 703.

solía soltarles, gr. ***apelyen*** (cf. 6,36.45; 8,3.9; 10,2.4.11.12; 15,6.9.11.15), impf. de acción habitual, cf. Mateos, *Aspecto,* §§ 266, 340; Moulton-Turner III 67; ***apolyô,*** término del lenguaje jurídico, Pesch II 677; cod D: ***apauen.***

un preso, gr. ***hena desmion; hen*** como pronombre indefinido; ***desmios*** (sólo aquí en Mc; cf. *deô,* "atar"), "preso", "prisionero", término del lenguaje jurídico, Pesch II 677. Gundry 925: ***hena*** tiene fuerza numeral.

el que ellos solicitaban, gr. ***hon parêtounto,*** impf. indic. medio de ***paraiteô*** (clás., LXX y papiros, Taylor 703; sólo aquí en Mc), el preverbio sugiere la fuente, Moulton-Howard II 319 (cf. *aiteô,* 6,22.23.24.25; 10,35.38; 11,24; 15,8.43); término del lenguaje jurídico para "pedir la libertad del alguien", Gnilka II 352; Pesch II 677; cod. D: *hon an êtounto,* Moulton-Turner III 93; cf. Zerwick § 358; otra *v.l.: **honper,*** Robertson 291,710, relativo muy raro en el NT, Moule, ***Idiom*** 124; *v.l.* en Jn 10,16, Moulton-Turner III 48.

7 ***El llamado Barrabás,*** gr. ***ho legomenos Barabbas;*** sólo aquí en Mc el participio presente pasivo de ***legô*** con el significado "llamado", "de nombre/ sobrenombre"; ***Barabbas,*** el nombre griego representa el arameo ***Bar-aba',*** "hijo del padre" o "hijo de Abba". Frase rara, normalmente ***ho legomenos*** va precedido de un nombre personal y seguido de un título descriptivo (cf. Mt 1,16; 4,18), pero también puede introducir un nombre propio (Mt 9,9; Lc 22,47; Jn 9,11). Barrabás, ***Bar Abba,*** "hijo del padre", es un epíteto secundario; así se les llama a los rabinos en el Talmud (por ej., Samuel Bar Abba y Natan Bar Abba), Taylor 703; cf. Strack-B. I 1031.

estaba encadenado, gr. ***ên... dedemenos,*** lit: "estaba atado / encadenado" (cf. 5,3-4), forma perifrástica (cf. 1,6: ***ên... endedymenos,*** "estaba vestido"); ***dedemenos,*** participio pf. pasivo (sólo en 11,4 y aquí).

sediciosos, gr. ***stasiastôn*** (sólo aquí en el NT), "sediciosos", "rebeldes", "insurrectos"; término tardío que corresponde a ***stasiôtês,*** "partisano" o "revolucionario", Taylor 704; ***v.l. systasiastôn.***

aquellos que, gr. ***hoitines,*** uso definido, explicativo, Robertson 727.

en la sedición, gr. ***en tê stasei; stasis*** (clás., LXX y papiros, Taylor 704) tiene 1) un sentido estático: "sitio", "puesto", "estado", "condición", "existencia", "status", "algo duradero, perdurable" (Heb 9,7; cf. Dt 28,65; Jos 10,13; 3Re 18,15; Is 22,19; Ez 1,28; Dn 6,7: "estatuto"; 1Mac 7,18: "pacto", etc.), cf. 7,9: ***stêsête,*** "establecer", "implantar", y 2) un sentido dinámico: "sedición", "levantamiento", "insurrección" (Mc 15,7; Lc 23,19.25; Hch 19,40; cf. Jue 9,6; Prov 17,14); en el coloquio, "controversia", "altercado", "desavenencia", Moulton-Milligan, ***Vocabulary*** 186; el artículo indica que esta ***stasis*** era conocida de los lectores, Taylor 704; Lagrange 415. Gundry 925: Nótese la posición enfática de ***en tê stasei*** a principio de frase.

habían cometido, gr. ***pepoiêkeisan,*** plpf. sin aumento, Robertson 366; Lagrange 415; Moulton-Howard II 190; Taylor 704; acción realizada en el pasado, cuyos efectos duran hasta el presente.

un asesinato, gr. ***phonon*** (sólo en 7,21 y aquí; cf. 10,19: *mê phoneusês*).

8 ***Subió,*** gr. ***anabas,*** desde la ciudad al pretorio, cf. Taylor 704; *l.v. anaboêsas,* "clamando a voces", "vociferando".

la multitud, gr. ***ho okhlos,*** cod. D: ***holos ho okhlos.***

empezó a reclamar, gr. ***êrxato aiteisthai,*** infinit. medio de ***aiteô:*** la forma media expresa interés; cuando el que pide estima que tiene derecho a que se le conceda la petición, "reclamar", cf. *DGENT* II 211.

lo que solía hacer por ellos, gr. ***kathôs epoiei autois; kathôs,*** por construcción semítica, al principio de oración toma el lugar del complemento directo (= relativo *ho, ha*), Zorell, *s.v.* 1; *epoiei,* impf. de acción habitual (cf. v. 6: ***apelyen***); cod D añade ***[kathôs] aei.***

9 ***les respondió preguntándoles,*** gr. ***apekrithê autois legôn,*** lit.: "les respondió diciendo", pleonasmo, Robertson 1205; Moulton-Turner III 155; Blass § 420_3.

¿Queréis que os suelte..., gr. ***thelete apolysô hymin..., apolysô; thelô*** con subjuntivo sin ***hina*** (10,36; con ***hina,*** 6,25), Taylor 705; subj. deliberativo, Blass § 366_3, cf. 10,36; cod. D omite ***hymin.***

al rey de los judíos?, gr. ***ton basilea tôn iudaiôn*** (cf. v. 2).

10 ***sabía,*** gr. ***eginôsken;*** cod. D: ***êdei.***

los sumos sacerdotes, gr. ***hoi arkhereis,*** cf. v. 3.

se lo habían entregado, gr. ***paradedôkeisan,*** plpf. sin aumento, Robertson 366; Moulton-Howard II 190; acción realizada en el pasado, cuyos efectos duran hasta el presente, cf. v. 7; cod. D: ***paredôkan.***

por envidia, gr. ***dia phthonon*** (sólo aquí en Mc), "envidia", "rivalidad".

11 ***los sumos sacerdotes,*** gr. ***hoi [de] arkhiereis,*** cf. vv. 3.10.

instigaron, gr. ***aneseisan,*** aor. de ***anaseiô*** (clás. tardío, no en LXX, Taylor 705; sólo aquí en Mc); cod. D: ***epeisan.***

que, gr, ***hina,*** final, "para que".

soltara, gr. ***apolysê,*** aor. subjunt. de ***apolyô,*** cf. v. 9.

mejor, gr. ***mallon*** (cf. 5,26; 7,36; 9,42; 10,48), adverbio, "más bien", "mejor".

12 ***reaccionó preguntándoles,*** gr. ***palin apokritheis elegen autois: apokrinomai,*** "reaccionar", ante un dicho inesperado; ***elegen,*** impf., cf. Mateos, *Aspecto* §§ 345-346; omitimos ***palin*** con cod. D, que lee *eipen,* en lugar de ***elegen.***

¿Entonces, qué queréis que haga con el que llamáis..., gr. ***ti oun [thelete] poiêsô [hon legete]...;*** admitimos ***thelete*** por el paralelo con 10,36.51 y también por 15,9: ***thelete apolysô hymin,*** cf. Gundry 936; la omisión acerca el texto a Mt 27,22, cf. Metzger, *Textual Commentary* 118; la omisión de ***hon legete*** en muchos mss. (entre ellos el cod. D) puede deberse a una asimila-

ción al v. 9, cf. Légasse II 947 nota 45; Pesch II 682; Lamarche 364; antecedente implícito (*touton hon legete*). Uso coordinado del subjuntivo después de *thelô*, Moulton-Howard II 420s; Reiser 150; *poiein tina ti* no significa "hacer algo a alguno", sino "hacer algo con alguno", Lagrange 417.

el rey de los judíos?, gr. *ton basilea tôn iudaiôn*, cod D: *basilei tôn iudaiôn*.

13 *esta vez gritaron*, gr. *palin ekraxan; palin* anafórico a la escena de la entrada en Jerusalén (cf. 11,9: *ekrazon*); *krazô*, 3,11; 5,5.7; 9,24.26; 10,47.48; 11,9; 15,13.14; cod. D: *ekrazon*.

¡Crucifícalo!, gr. *staurôson auton* (15,14.15.20.24.25.27; 16,6).

14 *les replicó*, gr. *elegen autois*, traducción según el contexto; para el impf. cf. *supra* v. 12.

¿Pues qué ha hecho de malo?, gr. *ti gar epoiêsen kakon?*, lit. "¿qué mal ha hecho?".

malo, gr. *kakon* (cf. 7,21), "mala acción".

gritaron, gr. *ekraxan*, cf. v. 13.

más y más, gr. *perissôs*, (sólo en 10,26 y aquí), "vehementemente", "desmedidamente", "aún más".

¡Crucifícalo!, gr. *staurôson auton*, cf. v. 13.

15 *queriendo*, gr. *boulomenos* (sólo aquí en Mc), "queriendo", "deseando", más fuerte que *thelô*, Taylor 706; "desear" como en Hch 25,22; Flm 13; 1Tim 6,9; Sant 4,4, cf. Légasse II 949.

dar satisfacción, gr. *to hikanon poiêsai*, latinismo, *satis facere*, Taylor 706; Moulton-Turner IV 29, que había penetrado en gr. desde Polibio, Lagrange 417; según Pesch II 683, ha de entenderse en sentido jurídico, como expresión de una acción correcta por parte de Pilato.

después de hacerlo azotar, gr. *phragellôsas* (sólo aquí en Mc), latinismo propio de Mc y Mt; corresponde a *flagellare*, Taylor 707; en gr. se decía *mastigeô* (cf. 10,34), Lagrange 417; Gundry 929.

lo entregó... para que lo crucificaran, gr. *paredôken... hina staurôthê*; última entrega de Jesús; *paradidômi*, cf 1,14;3,19; 4,39; 7,13; 9,31; 10,33*bis*; 13,9.11.12; 14,10.11.18.21.41.42.44; 15,1.10.15.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Al contrario que los dirigentes judíos, Pilato no muestra animosidad contra Jesús. No es capaz, sin embargo, de resistir a las presiones y asumir su responsabilidad; los intereses políticos prevalecen sobre la justicia. Los sumos sacerdotes ponen a la multitud, que simpatizaba con Jesús, en contra de él; prefiere que sea indultado Barrabás y llega al extremo de pedir la muerte de Jesús en cruz.

La perícopa puede dividirse así:
15,2-5: Jesús ante Pilato. Interrogatorio.

15,6-11: El indulto pascual. Barrabás.
15,12-15: La opción del pueblo: entrega de Jesús a la muerte.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Pregunta de Pilato (v. 2), en paralelo con la del sumo sacerdote (14,61).
2. *el rey de los judíos* (v. 2), en relación con la aclamación a Jesús cuando iba a entrar en Jerusalén (11,9).
3. Presente histórico (v. 2): *le dijo* (lit.: "le dice").
4. Respuesta reservada de Jesús (v. 2).
5. El verbo *acusar* (gr. *katêgoreô*) (v. 3) ha aparecido solamente en la escena de la sinagoga (3,2), donde Jesús devolvió a la normalidad el brazo atrofiado de un hombre.
6. Reproche al silencio de Jesús (v. 4), como en 14,60.
7. El indulto de un preso (v. 6) conmemoraba la liberación de Egipto y quería expresar el sentido de la Pascua.
8. Significado del nombre o apodo *Barrabás* (= hijo del padre) (v.7).
9. El partic. pf. "atado / encadenado" (gr. *dedêmenos*) se encuentra sólo aquí (v. 7) y en 11,2, lo que permite relacionar las dos perícopas.
10. Uso en dos ocasiones de un pluscuamperfecto aparentemente innecesario (v. 7: *pepoiêkeisan*; v. 10: *paradedôkeisan*).
11. Doble sentido del término gr. *stasis* (v. 7): "sedición", "situación" (nota fil).
12. El término *asesinato* (gr. *phonos*) (v. 7) se encuentra solamente aquí y en 7,21, donde Jesús afirma que procede "del corazón de los hombres".
13. *el que llamáis rey de los judíos* (v. 12), en relación de nuevo con 11,9 (cf. *supra*, marca 2).
14. *gritaron* (v. 13), en paralelo con 11,9: "gritaban".
15. *¿qué ha hecho de malo?* (v. 14), recuerda de nuevo la escena de la sinagoga (3,4: "¿hacer bien o hacer mal?").

LECTURA

Jesús ante Pilato. Interrogatorio

2a *Pilato lo interrogó: «¿Tú eres el rey de los judíos?»*

Pilato no es presentado como prefecto o gobernador[1436]. La omisión del título parece indicar que, para Mc, el único poder

[1436] Lamarche 366s: En la época de Poncio Pilato en Judea (26-36 d.C.), el título del gobernador romano era el de "prefecto". Sobre el proceso romano, vse. Brown, *La muerte del Mesías* I 840-853.

es el religioso. Pilato es simplemente un instrumento de éste; la verdadera hegemonía la tienen los sacerdotes.

Sin ningún preámbulo[1437], Pilato comienza interrogando a Jesús: *¿Tú eres el rey de los judíos?*. Es el segundo interrogatorio, el segundo juicio sobre la misma materia. La pregunta de Pilato está en paralelo con la que hizo a Jesús el sumo sacerdote y sugiere que las autoridades judías habían acusado a Jesús de sedicioso[1438]. La expresión que usa el gobernador: *el rey de los judíos*, corresponde, en cuanto a su contenido, al título de Mesías usado por el sumo sacerdote (14,61)[1439]. De hecho, el artículo *el rey de los judíos* indica que Jesús no es pretendiente a un título cualquiera y que Pilato conoce la expectativa judía de un rey enviado por Dios. Su punto de vista es, naturalmente, el político: ¿tú pretendes oponerte al César?[1440]

En efecto, sería extraño que Pilato hiciese a Jesús esta pregunta sin preparación alguna. De hecho, Mc supone que Pilato ha sido informado acerca de Jesús; sin duda le han contado lo sucedido cuando la entrada en Jerusalén (11,9-10), única ocasión en que Jesús ha sido aclamado públicamente como rey,

[1437] Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 73: Pilato procede directamente al interrogatorio sin la menor preparación en el contexto.

[1438] Lagrange 412: Es claro que los sanedritas habían aleccionado a Pilato. Taylor 701: La pregunta pone de manifiesto que la jerarquía judía había decidido basar su acusación en el aspecto político de la pretensión de Jesús de ser el Mesías. Schweizer, *Marco* 355: La pregunta de Pilato es una formulación greco-romana de la pregunta que el sumo sacerdote había hecho (14,61) en versión judaica. Significa acusar a Jesús de sedición política; cf. Ernst II 726. Radermakers 312: Título ambiguo: para un romano, el rey mesiánico, agitador decidido a combatir por la liberación de su país, un zelota; para un judío, el descendiente de David anunciado por los profetas y ardientemente esperado, o un impostor. Gnilka II 351: El título judío mesiánico era "rey de Israel" (Mc 15,32; Jn 1,50) o de Judá. Sólo personajes paganos dicen "rey de los judíos" (Pilato, los magos). Con eso formulan la expectación mesiánica de modo comprensible para ellos, dándole carácter político; cf. Pesch II 670. Légasse II 942: Pilato tiene el mérito de enunciar de golpe el motivo de la acusación. En boca del gobernador, tiene un alcance necesariamente político: Marcos y sus lectores saben que, en el cuadro del Imperio, atribuirse el título de rey era hacer un acto de rebelión.

[1439] Gnilka II 351: La pregunta de Pilato, con el antepuesto "tu eres...", coincide con 14,61 y, por consiguiente, no debe entenderse como irónica. Harrington 63: La pregunta de Pilato traduce en categorías políticas los títulos de Mesías e Hijo de Dios.

[1440] Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 73: Jesús ha sido entregado a Pilato por el mismo tribunal que acaba de condenarlo por blasfemo; dada la pregunta de Pilato hay que admitir que la versión del crimen ha sido modificada al mismo tiempo que el vocabulario que lo expresa: el crimen ha pasado de religioso a político.

aunque aquel entusiasmo popular no causó alarma en las autoridades romanas.

Por otra parte, el pronombre *Tú* de la pregunta, colocado, contra la costumbre, ante el verbo (*¿Tú eres... ?*), no deja de conllevar cierto desprecio sea de los judíos sea de Jesús mismo: puede también expresar sorpresa[1441].

Atribuirse dentro del Imperio el título de rey, sin que éste haya sido concedido por el emperador, era un acto subversivo[1442], pero, en el caso de Jesús, Pilato no se muestra impresionado. Se adivina la tensión existente entre el gobernador y los círculos dirigentes judíos. Para Pilato, Jesús no representa un peligro[1443]. La falta de animosidad del gobernador pone de relieve sobre quiénes va a recaer la responsabilidad de la muerte de Jesús.

2b *Él respondió diciendo: «Tú lo dices».*

Ante la pregunta del sumo sacerdote, Jesús afirmó rotundamente ser el Mesías de Dios y explicó el sentido de su declaración (14.62). A Pilato, que no puede comprender el sentido de su realeza, Jesús le contesta en el mismo nivel en que hizo la pregunta: refiriéndose al título. Su respuesta, siendo afirmativa, expresa cierta reserva, como si dijera: "Lo que dices es en parte verdad y en parte no". Es decir, Jesús reconoce que su realeza es verdadera, pero deja ver que él mismo no la habría formulado así[1444]. De hecho, el título se prestaba a varias interpretaciones.

[1441] Cf. Lagrange 412; Taylor 701s.

[1442] Brown, *La muerte del Mesías* I 864: En la Palestina del siglo I, la acusación de que Jesús decía ser el rey de los judíos podía hacer pensar a los romanos que él intentaba restablecer en Judea y Jerusalén una monarquía como la de los Asmoneos o la de Herodes el Grande; cf. Schweizer, *Marco* 356; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 73.

[1443] Pikaza, *Marcos* 209: "Es evidente que el gobernador romano conoce de alguna forma el caso y sabe que Jesús no representa una amenaza de tipo militar para su imperio".

[1444] Lagrange 412: El sentido es afirmativo, aunque con el matiz de que no lo habría dicho de no haber sido interrogado. El título está lejos de caracterizar exactamente su persona y su papel, pero, en fin de cuentas, Jesús reconoce ser el rey de los judíos. Taylor 701: La pregunta no admitía un claro sí o no. "Tú lo dices / lo estás diciendo", es una afirmación que implica que el que habla se expresaría de forma diferente; cf. Gnilka II 351s; Gundry 924. Ernst II 726s: Respuesta ambivalente. Harrington 63: Respuesta evasiva. Légasse II 942: La respuesta de Jesús es positiva, menos netamente que la que hizo al sumo sacerdote, pero con toda seguridad, como lo confirman los estudios filológicos efectuados al respecto. Sin embargo, la fórmula no es corriente en el sentido de una afirmación pura

Al introducir la respuesta de Jesús, Mc usa el presente histórico (*le dijo*, lit. "le dice"). Insinúa con esto que, todavía en su tiempo, los gobernantes paganos siguen queriendo definir la personalidad de Jesús, y que la comunidad cristiana les hace ver que la idea que se hacen de él no responde del todo a la realidad.

3 *Los sumos sacerdotes lo acusaban de muchas cosas.*

De las tres categorías del Consejo, lo acusan solamente los sumos sacerdotes[1445], los que detentan el poder religioso y político, los representantes del sistema teocrático, cuya autoridad da fuerza a sus argumentos. Son ellos, además, por su control del templo y los beneficios que sacaban de él, los directamente amenazados por la pretensión mesiánica de Jesús. Indirectamente, sin embargo, Jesús pone en cuestión también el poder romano.

Los sumos sacerdotes aducen muchos cargos contra Jesús[1446], como en el tribunal judío muchos testimoniaban en falso contra él (14,56). La multiplicidad de cargos delata, por una parte, la insuficiencia de los motivos y, por otra, el deseo de obtener a toda costa la sentencia de muerte.

No especifica Mc los cargos[1447], pero están, sin duda, relacionados con la pregunta de Pilato: acusan a Jesús de muchos modos de ser un subversivo que quiere hacerse con el poder; pretenden reforzar la acusación principal, para impresionar al que tiene que dar la sentencia.

Por otra parte, el verbo "acusar" (gr. *katêgoreô*)[1448] ha aparecido en Mc solamente en el episodio del hombre del brazo

y simple, ni en hebreo ni en arameo ni en griego, cf. Strack-B. I 390-391. Pilato no tiene esta respuesta por un sí sin restricción; si no, tendría que clausurar la sesión condenando a Jesús como insurrecto, cf. Radermakers 312. Curiosamente, Pesch II 671 interpreta la respuesta de Jesús como pregunta. Para este autor, por parte de Jesús no hay negación de la realeza, pero tampoco admisión parcial o total; niega, por tanto, la acusación. Destruye así Pesch el paralelo con 14,61.

[1445] Gnilka II 352: Ellos continuan siendo los promotores en el proceso. Brown, *La muerte del Mesías* I 866: Mencionando solamente a los sumos sacerdotes, Mc los convierte en el elemento insistente, irritante del proceso; cf. Ernst II 727; Harrington 63.

[1446] Lagrange 412: La insistencia de los sumos sacerdotes muestra que Pilato no está muy convencido de que Jesús sea un agitador. Légasse II 943: Se trata de acusaciones suplementarias, útiles para justificar el silencio de Jesús.

[1447] Cf. Gnilka II 352.

[1448] Légasse II 493 nota 21: El impf. *katêgoroun* (v.3: "acusaban") muestra que las acusaciones continúan mientras Pilato se dirige a Jesús.

atrofiado (3,2). La coincidencia puede indicar que, detrás de las acusaciones a Jesús, se esconde el mismo motivo que entonces: la actuación liberadora de Jesús con el pueblo sometido a la Ley y a sus representantes, sumisión que lo paraliza e impide su desarrollo humano. Tal sería el fundamento último de la hostilidad de los sumos sacerdotes contra Jesús: que éste pone en peligro todo su sistema, basado en la Ley y en la pretensión de ser ellos los únicos representantes de Dios.

4-5 ***Pilato lo interrogó de nuevo: «¿No respondes nada? Mira de cuántas cosas te acusan». Pero Jesús no respondió nada más, por lo que Pilato estaba extrañado.***

Al ver que Jesús no se defiende de las muchas acusaciones, interviene de nuevo Pilato. Su pregunta delata la extrañeza de que el acusado no haga esfuerzos para defenderse y de que, al parecer, no le importe morir.

La pregunta de Pilato está en paralelo con la del sumo sacerdote ante el silencio de Jesús (14,60). Aquélla intentaba obtener de Jesús una declaración que diese pie a su sentencia de muerte; Pilato, por el contrario, estimula a Jesús a defenderse con el fin de evitar la condena. Para incitarlo a responder, le llama la atención (*Mira*) sobre las numerosas acusaciones que presentan sus adversarios[1449]. Aparecen las actitudes contrarias de los dos responsables, los sumos sacerdotes y Pilato; los primeros son enemigos decididos de Jesús; el segundo, más bien tiene deseo de ayudarle[1450].

Jesús no responde a ninguno de los dos[1451]. Al sumo sacerdote no le había echado en cara su animosidad; a Pilato no lo fuerza con argumentos o pruebas que demuestren la falsedad de los cargos. El gobernador tiene la prueba de su inocencia,

[1449] Légasse II 943 nota 21: "Mira" (*ide*) llama la atención de Jesús sobre el peligro que lo amenaza.

[1450] Pilato parece no creer nada de lo que se dice contra Jesús. Brown, *La muerte del Mesías* I 867: Claramente, Mc presenta un gobernador totalmente ajeno a la maquinación judía contra Jesús. Légasse II 943: Pilato ofrece generosamente a Jesús la posibilidad de defenderse, mostrándole el riesgo que corre callándose mientras sus adversarios lo acusan.

[1451] Lagrange 413: No convenía que Jesús tomase partido contra los jefes de su pueblo ante el tribunal de un extranjero. Gundry 925: No hay más que una acusación. Jesús ha contestado ya. El silencio de Jesús muestra su fortaleza resistiendo a la presión para que admita culpabilidad.

pues, por una parte, le ha preguntado si era el rey de los judíos y no ha dado importancia a su pretensión y, por otra, en el pasado, la entrada en Jerusalén no dio lugar a ningún alboroto. El silencio de Jesús alude de nuevo a Is 53,7: "Como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esquilador, enmudecía y no abría la boca" (cf. 14,61)[1452].

Hay también posturas previas que no cambiarían por una declaración: los sumos sacerdotes están dispuestos, como sea, a procurar la muerte de Jesús y, para Pilato, éste no es más que una pieza en su juego político. No representa una amenaza para su gobierno, pero intervienen otros factores. Jesús deja que cada uno de sus jueces se enfrente con su conciencia.

Se hace patente la actitud de Jesús, quien, tras su opción en Getsemaní (14,36b), ha aceptado plenamente su destino. Hasta que esté solo en la cruz no pronunciará palabra, y entonces será para dirigirse a su Dios (15,34).

Pilato se sorprende (*estaba extrañado*) de que, a pesar de su insistencia, Jesús persista en su silencio[1453]. Lo ordinario en los juicios era que el acusado se pusiera a gritar defendiéndose y tratando de salvar su vida. Jesús, en cambio, calla, mostrando que para él la vida física no es el valor supremo (8,35). Por otra parte, sus jueces, tanto judíos como paganos, son incapaces de comprender que esté dispuesto a perder la vida por no renunciar a su actividad en favor de los hombres.

El indulto pascual. Barrabás

6-7 *Cada fiesta solía soltarles un preso, el que ellos solicitaran. El llamado Barrabás estaba encadenado con los sediciosos que en la sedición habían cometido un asesinato.*

[1452] Légasse II 943: El silencio de Jesús evoca una vez más la figura del justo oprimido y silencioso dibujada en el AT; Schweizer, *Marco* 356; Gnilka II 352; Ernst II 727s; van Iersel, *Marco* 417; Lamarche 367; Trocmé 360.

[1453] Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 75: La sorpresa de Pilato se renovará más adelante cuando se entere de la muerte prematura de Jesús (15,44). La estupefacción es el sentimiento que, según Is 52,15 (LXX), suscita el justo perseguido en los paganos.

Estos dos versículos constituyen un inciso. Interrumpen por un momento la marcha del relato, con objeto de proporcionar datos indispensables para la comprensión de lo que sigue.

El término *fiesta* ha aparecido solamente en 14,2, donde se hablaba del propósito de las autoridades de detener a Jesús; en aquel pasaje se refería a la fiesta de Pascua (14,1); ése es, por tanto, su significado en este contexto[1454].

La liberación de un preso por la fiesta de Pascua conmemoraba la liberación que hizo Dios sacando a Israel de la cautividad de Egipto y reflejaba el carácter original de la fiesta[1455]. El pueblo podía elegir el preso que quisiera para que fuera puesto en libertad; era libre en su elección. Mc prepara el terreno para la opción que va a seguir[1456].

Menciona Mc un preso particular, un tal Barrabás, que se encontraba "atado" o *encadenado*[1457], es decir, en prisión, y señala el delito de que era culpable: había participado con otros *en la sedición* o rebelión, en la que *habían cometido un asesinato*. Se trata, por tanto, de un personaje extremadamente peligroso.

El sentido obvio de este inciso es el siguiente: estar preso por la autoridad romana indica que la sedición de que se habla estaba dirigida contra el régimen romano o ponía en peligro el orden público, y que su violencia llegó al derramamiento de sangre. Se piensa, naturalmente, en una algarada nacionalista, posiblemente zelota, contraria a la ocupación romana del país[1458]. Pilato tenía a estos hombres en prisión ("atados / encadenados"). Puede decirse que impedía así la ruina a la que

[1454] Cf. Taylor 703; Gnilka II 352; Brown, *La muerte del Mesías* I 936; Légasse II 942.

[1455] No existe más testimonio de esta costumbre que el que dan los evangelios (Mt 27,15; Lc 23,17 *v.l.*; Jn 18,39). Lagrange 414 ofrece testimonios antiguos de prácticas similares, cf. Pesch II 667s. Lamarche 367: Quizá se trate de una costumbre judía aceptada por la autoridad romana.

[1456] Sobre la historicidad de la liberación de un preso por la Pascua, vse. Brown, *La muerte del Mesías* I 958-965.

[1457] El verbo *deô*, además de "atar con cuerdas", puede significar "sujetar con cadenas", "encadenar", cf. 5,3-4: *pedais kai alysesin dedesthai*, "dejar sujeto / atado con grillos y cadenas".

[1458] Lamarche 367: Barrabás, un agitador que luchaba contra el ocupante romano. Pesch II 678: Historicidad de la revuelta: en aquel tiempo pequeñas revueltas y hechos de sangre ocurrían sin interrupción; cf. Flavio Jos *Ant* 18,1 1 § 4-10, aunque este autor no menciona una insurrección liderada por Barrabás, cf. Gundry 934.

habría llevado al pueblo judío la facción nacionalista extrema. La fuerza del imperio protegía a los judíos de sí mismos.

Puede preguntarse, sin embargo, si Mc no incluye en este inciso un sentido más profundo. Hay varios indicios que lo sugieren. El primero es el estado articulado de *la sedición* (gr. *en tê stasei*)[1459], como si fuera conocida, cuando hasta ahora Mc no ha hecho mención de ningún suceso semejante.

Un segundo indicio es el uso de un pluscuamperfecto (gr. *pepoiêkeisan*) para indicar la comisión del delito (*habían cometido*), cuando habría bastado el uso de un aoristo (gr. *epoiêsan*); hay que notar que el tema de perfecto tiene en griego un aspecto de maximalidad, que puede concretarse en definitividad, en duración o en intensidad.

Otro indicio es que este pluscuamperfecto está en paralelo con otro ("habían entregado"), también aparentemente innecesario, usado más adelante en v. 10 (gr. *paradedôkeisan*).

El siguiente indicio se refiere al nombre mismo de *Barrabás* (aram.: *bar-abbas,* "hijo del padre")[1460]. Aunque como patronímico ("hijo de Abbas", nombre propio) era corriente entre los judíos y muy frecuente entre los rabinos[1461], aquí se trata de un sobrenombre o apodo[1462], como lo indica el paralelo de *el llamado Barrabás* con "al que llamáis rey de los judíos" (v. 12)[1463].

[1459] En los LXX, *stasis,* 1) con sentido estático, significa "puesto, sitio, situación": Dt 28,65; Jos 10,13; 3Re 10,5; 1Cr 28,2; 24,13; 30,16; 2Cr 9,4; Neh 8,7; 9,3.6 (orden); 35,10.15; Eclo 36,12; Is 22,1; Ez 1,28 (forma); Dn 6,7 (estatuto); 8,17; 1Mac 7,18 (pacto); 10,72; 2) con sentido dinámico, "sedición": Jue 9,6; Prov 17,14. En el NT (9 veces), 1) con sentido estático: "situación, estado, condición del hombre o de cosa que está", Heb 9,8 (Zorell): "estado, existencia, estabilidad; [algo] duradero, perdurable, puesto, sitio" (Bauer); 2) con sentido dinámico: "insurrección, sedición" (Mc 15,7; Lc 23,19.25; Hch 19,40), "controversia, altercado" (Zorell); "rebelión, discordia, desavenencia, desacuerdo, disensión, querella, contienda" (Bauer).

[1460] Cf. Lagrange 414; Taylor 703; Gnilka II 353; Harrington 63; van Iersel, *Marco* 417; Lamarche 367.

[1461] Cf. Strack-B. I 1031; Lagrange 414; Taylor 703; Gnilka II 353; Brown, *La muerte del Mesías* I 941; Trocmé 361.

[1462] Cf. Gundry 925.

[1463] En cambio, Lagrange 414: *ho legomenos* señala lo mismo un nombre que un sobrenombre; aquí se trata propiamente del nombre que define a un individuo por su padre; cf. Gnilka II 353. Para Pesch II 679s: "Llamado" (gr. *legomenos)* puede significar proponer un candidato; este autor opina que en vv. 7-8 se supone que la multitud quiere pedir la libertad de Barrabás (héroe de la libertad). Pero Gundry 937: La necesidad de azuzar más tarde a la multitud muestra que ésta no pensaba pedir la liberación de Barrabás.

De este modo, su significado ("hijo del padre") establece una oposición entre el sedicioso y Jesús, "el Hijo de Dios / del Padre"[1464].

Hay que preguntarse a qué "padre" remite el nombre de Barrabás. La única vez que en Mc el sustantivo "padre" se ha usado metafóricamente referido a una persona concreta[1465], ha sido en la aclamación de la entrada en Jerusalén, cuando resonó el grito: "¡Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David!" (11,10).

Ciertamente, Barrabás, culpable de asesinato, no puede llamarse hijo del Padre del cielo; sí, en cambio, "hijo de David", en el sentido del que tiene por modelo ("padre") a David, del que es "partidario del Mesías davídico", nacionalista y violento; con este sobrenombre era conocido (*llamado*). Es una denominación equivalente a la del ciego, figura de los discípulos, que mendigaba a la salida de Jericó, "Bartimeo", "el hijo / partidario del Apreciado", es decir, del Mesías hijo de David (10,46b-47 Lect.).

Por último, el término "asesinato" (gr. *phonos*) se ha encontrado antes una sola vez en el evangelio (7,21), lo que insinúa que hay una relación entre los dos pasajes. En 7,21, Jesús presentaba el asesinato como una de las malas ideas que proceden del corazón "de los hombres". Esta designación "de los hombres" caracterizaba la tradición que invalida el mandamiento de Dios (7,8.9.13) y la ideología mesiánica opuesta a la idea de Dios (8,33: "tu idea no es la de Dios, sino la de los hombres").

Todos estos indicios permiten proponer un segundo sentido para la noticia sobre Barrabás. Los fariseos y los letrados de Jerusalén (7,1) han desechado la palabra de Dios, para implantar (gr. *stêsête*) la tradición de los hombres (7,8.9), en la que reina la idea contraria a la de Dios (8,33). Tal es la situación (primer significado del gr. *stasis*) en que se encuentra la sociedad judía.

Mc, sin embargo, juega con el doble sentido de la palabra griega (*stasis*) y, al mencionar a los sediciosos (gr. *stasiastai*) hace ver que la situación era, al mismo tiempo, la de rebelión

1464 Gnilka II 353: "El llamado hijo del padre" insinúa que el único verdadero es Jesús; cf. Ernst II 729 nota 346.

1465 Aparece referido a Dios (8,38; 11,25; 14,36), a Zebedeo (1,20), a Jairo (5,40), al padre del niño epiléptico (9,21.24) y a Simón de Cirene (15,21).

contra Dios (cf. 10,19: "no mates"; 12,1-9: parábola de los viñadores)[1466]; en ella, la tradición humana desbanca el precepto divino, el culto es el pretexto para la explotación, el nacionalismo desemboca en desprecio de los otros pueblos y hostilidad contra ellos. Es en esta situación donde se ha cometido el asesinato definitivo (pluscuamperfecto *pepoiêkeisan*) del hombre. Es decir, los rebeldes, que representan la tendencia dominante en la sociedad judía, han matado en sí los valores humanos.

Barrabás, el violento y representante de la violencia, aparece así como el exponente del sistema religioso-político que impide el desarrollo humano y produce la anulación del hombre[1467]. Es la antítesis de Jesús, el Hombre en plenitud, el que, por salvar al ser humano (3,4: "¿Qué está permitido..., salvar una vida o matar"?), respetando la libertad y negándose a usar la violencia, va a afrontar la muerte.

Se tiene aquí de nuevo la oposición diametral entre el amor y el poder opresor, que ya apareció en Getsemaní. Jesús, tras su tentación, eligió la línea del amor, la del servicio al hombre para darle vida, que es la del Padre (14,36b) y se mantiene en ella. Barrabás personifica su antítesis[1468], la línea del poder, que oprime al hombre y le da muerte.

Barrabás podía aparecer ante el pueblo como un héroe de la libertad. Representa la falsa liberación, que no afecta más que a circunstancias exteriores, sin cambiar las actitudes del hombre; ésta fue la que Jesús rechazó (1,24-25.37-38; 3,9-12). Él ha procurado la verdadera liberación, basada en la promoción humana, la que hace libre de las ataduras interiores, emancipa de las tutelas religiosas y sociales, y permite el crecimiento y maduración del individuo.

[1466] Cf. 10,19: "No mates" (*mê phoneusês*). En la parábola, los labradores matan al tercer siervo enviado y a otros después de él; su acción asesina culminará con la muerte del Hijo (12,4-8).

[1467] En esta última parte del evangelio, el entramado de alusiones a los episodios pasados es complejo. Se puede pensar en las siguientes: con Barrabás se omite la mención de la *phylakê*, para no crear un paralelo con Juan Bautista. Jesús y Barrabás están en paralelo y oposición: a Jesús lo prenden, pero escapa (14,52); Barrabás está preso, permanente. El partic. pf. *dedemenos*, "atado/encadenado" se encuentra sólo aplicado a Barrabás y al borrico que usó Jesús en la entrada en Jerusalén (11,2), lo que permite relacionar los dos pasajes: Barrabás encarna la línea del mesianismo violento, contrario a Zac 9,9 ("el borrico atado"); Jesús la del mesianismo pacífico, que cumple la profecía de Zacarías (manda "desatar el borrico").

[1468] Cf. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 77.

Puede verse aquí el juicio de Mc sobre la sociedad judía del tiempo de Jesús y del suyo, evidentemente antes de la guerra que causó la ruina de la nación (66-70).

8-9 *Subió la multitud y empezó a reclamar lo que solía hacer por ellos. Pilato les respondió diciendo: «¿Queréis que os suelte al rey de los judíos?»*

Se introduce en el relato un nuevo personaje, *la multitud*, la de los peregrinos llegados de todo el país con ocasión de la Pascua[1469]. Suben al lugar donde está el gobernador y le piden que se lleve a efecto el acostumbrado indulto de un preso[1470], símbolo de la vigencia de su propia liberación[1471].

Los sumos sacerdotes pasan a segundo plano. El nuevo interlocutor de Pilato es *la multitud*, que, aunque de manera superficial, hasta el momento ha estado a favor de Jesús (11,18; 12,12.37).

Por miedo a los sumos sacerdotes, Pilato no se atreve a hacer justicia a Jesús, aunque éste, hasta ahora, no ha sido declarado culpable de ningún delito, y busca un subterfugio. Para obtener la libertad de Jesús sin ofender a los sumos sacerdotes, se apoya demagógicamente en la multitud[1472]. Sabiendo que el pueblo era favorable a Jesús, busca apoyo en él para contrarrestar las acusaciones de los sumos sacerdotes. Son las dos fuerzas con las que tiene que jugar. Jesús no es para él más que un hombre atado e impotente; no cuenta en este juego, porque no posee recursos de este mundo. Aprovecha así la ocasión y propone a la multitud la libertad de Jesús, estratagema con la que pretende sustraerse a su propia responsabilidad[1473].

[1469] Para Gundy 926, se trata de la multitud que escuchaba a Jesús en el templo.

[1470] Pesch II 679: Si se adopta la lectura *anaboêsas*, la multitud haría notar su presencia con gritos pidiendo el indulto. Gundry 936: Al pedir el indulto, la multitud no hace nada censurable. Es el v. 11 el que pasa la culpa a los sumos sacerdotes, o mejor, impide que recaiga sobre la multitud.

[1471] Légasse II 942: La segunda parte del proceso saca su coherencia del tema de la liberacion, que lo encuadra (vv. 6.15) y lo penetra desde el interior (vv. 9.11). El v. 10 es un inciso explicativo.

[1472] Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 79: Pilato está convencido de la inocencia del acusado y se brinda a salvarlo utilizando la amnistía pascual.

[1473] Lagrange 415: Pilato aprovecha la ocasión de liberar a Jesús sin que los jefes tenga pretexto para quejarse y denunciarlo. Sabe que Jesús es menos peligroso que los que tiene en la cárcel. Brown, *La muerte del Mesías* I 943: La pregunta que Pilato dirige a la multitud es casi equivalente a una condición: "Si queréis, os pongo en libertad al 'rey de los judíos'".

Es un acto injusto e ilegal, pues, sin haber terminado el juicio ni dado la sentencia, está tratando a Jesús como a un reo ya convicto y condenado; pero no se atreve a desafiar a los sumos sacerdotes poniéndolo en libertad ni continuando un proceso formal que pudiera desembocar en la absolución del reo. A todos los efectos, sin decirlo, ha aceptado como válida la acusación de los sumos sacerdotes e, implícitamente, declara a Jesús culpable, pues, de lo contrario, no podría proponer su indulto. Pretendiendo hacer una hábil maniobra, Pilato en realidad ha cedido a la presión de los dirigentes judíos[1474].

Para impresionar a la multitud, usa en su pregunta el título *el rey de los judíos* en vez de, simplemente, "vuestro rey"[1475]; de este modo incluye también, bajo el título, a los sumos sacerdotes. Sin embargo, al afirmar sin restricciones la realeza de Jesús, está refutando indirectamente las acusaciones de culpabilidad; de hecho, está proclamando la inocencia de Jesús e incluso el derecho que tiene a ser aceptado por el pueblo. Se manifiesta el espíritu vacilante y contradictorio de Pilato: propone el indulto de Jesús como si fuera un delincuente y, por otra parte, declara su inocencia, para ver si consigue obtenerlo[1476].

Ahora bien, con su pregunta, Pilato se pone a merced de la multitud, renunciando a su responsabilidad de juez. Ve lo que es justo, pero no se compromete: no aplica el derecho, no actúa conforme a su criterio o conciencia ni se pronuncia él mismo sobre la cuestión, aunque sabe que Jesús no tiene culpa (como se verá, conoce el verdadero motivo de la acusación). Elige este camino tortuoso, para no enemistarse con los poderes de Israel.

[1474] Pikaza, *Marcos* 209: "Entre Barrabás y Jesús, entre los sacerdotes y Pilato va a establecerse una especie de *mercado de intereses* que se resolverá con la intervención manipulada del pueblo".

[1475] Gnilka II 354: Se ha evitado la expresión que se esperaría: "vuestro rey". Gundry 932: Pilato dice a la multitud que ellos llaman a Jesús "el rey de los judíos", más que el hecho de que Jesús reclame el título para sí mismo. Légasse II 946: La multitud no ha sido testigo de una reivindicación por Jesús o de una atribución a él del título de rey de los judíos. En el relato no hay coherencia histórica o psicológica. Lo importante es que la multitud y, tras ella, los sumos sacerdotes, han preferido un criminal a Jesús, que era su rey, su Mesías.

[1476] Pikaza, *Marcos* 210: Lo que pretende Pilato es la ruptura entre masa y jerarquía; que el poder de los judíos se divida y debilite, para así manejarlos con más facilidad. Ya tendrá ocasión de ocuparse de Jesús si el asunto lo requiere; por ahora puede quedar libre. Quiere utilizar de esa manera a todos.

Lo que le interesa es su propia figura, es decir, no sufrir desprestigio ni poner en peligro su posición.

La pregunta de Pilato subraya de nuevo la libertad del pueblo en su elección (*¿Queréis que os suelte?*, cf. v. 6: *el que ellos solicitaban*). La multitud tiene ahora en sus manos la suerte de Jesús; buscaba un signo de libertad y se le ofrece decidir sobre el destino del rey-Mesías, su liberador. Según la decisión que tome, la pascua judía recuperará su sentido original o se convertirá en esclavitud perpetua.

La sutil astucia de Pilato va a convertirse en una trampa para él, pues va a obligarlo a entregar a Jesús, cometiendo una flagrante injusticia por hacerse cómplice de la opción del pueblo.

10 *pues sabía que los sumos sacerdotes se lo habían entregado por envidia.*

El gobernador es consciente del verdadero motivo por el que los sumos sacerdotes le han entregado a Jesús: la *envidia*[1477]. Según el vocabulario de la antigüedad, es más que la simple envidia, implica malevolencia y busca hacer daño o incluso matar; más que una actitud desfavorable, es una hostilidad mortal[1478]. En el libro de la Sabiduría, la envidia aparece como un vicio diabólico que causa muerte (cf. Sab 2,24: "Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo"). Los sumos sacerdotes están en esa línea (cf. 14,1.55.64).

Pilato sabe que Jesús gozaba de mayor popularidad que las autoridades (11,18; 12,12.37), y que éstas veían en él un peligroso rival; la multitud estaba con Jesús cuando éste denunciaba la explotación del pueblo y comparaba a los dirigentes con bandidos (11,17.18), provocando su descrédito.

[1477] Gnilka II 354: No se dice cuál fue el motivo por el que los sumos sacerdotes tenían envidia; pero con ello se enfatiza la inocencia de Jesús no tanto para disculpar a Pilato, cuanto para inculpar a los sumos sacerdores. Gundry 927: Envidia del ascendiente de Jesús sobre la multitud. El término "envidia" (gr. *phthonos*, sólo aquí), muy raro en el AT, aparece por primera vez en el texto citado, Sab 2,24; cf. 6,23: *oute men phthonô tetêkoti synodeusô, hoti houtos ou koinônêsei sophia*: "no haré el camino con la envidia que se corroe, porque ésta no tiene que ver con la sabiduría".

[1478] Cf. Pesch II 681; Brown, *La muerte del Mesías* I 944s; Légasse II 946; *idem*, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 79.

Para expresar la entrega de Jesús a Pilato, usa Mc el verbo ordinario (gr. *paradidômi*), pero, como ya se ha notado, empleando un tiempo particular, el pluscuamperfecto (gr. *paradedôkeisan*), aparentemente innecesario. Sin embargo, teniendo en cuenta el matiz que tiene este tiempo en griego, se ve que Mc ha querido presentar esta "entrega" como definitiva. Israel, representado por sus máximos dirigentes, ha roto totalmente con su Mesías, lo ha excluido de su sociedad y de su pueblo (cf. 8,31; 9,12; 10,33; 12,8). Este pluscuamperfecto puede conectarse con el encontrado en v. 7 (gr. *pepoiêkeisan*, "habían cometido"): el asesinato definitivo del ser humano está en paralelo con el rechazo definitivo de Jesús, el modelo de Hombre; uno conlleva necesariamente el otro.

La opción del pueblo: entrega de Jesús a la muerte.

11 *Pero los sumos sacerdotes instigaron a la multitud a pedir que les soltara mejor a Barrabás.*

En el pasado, los sumos sacerdotes han tenido un cuidado extremo de no alienarse al pueblo; para no enfrentarse con él, renunciaron a tomar medidas contra Jesús en el templo (11,18; 12,12); para no perder popularidad, evitaron declararse contra Juan Bautista (11,31-33) y, por la misma razón, no querían detener a Jesús en medio de las festividades (14,2). Ahora evitan de nuevo el choque con la multitud, que veía con buenos ojos a Jesús; en vez de eso, usando de su ascendiente sobre ella, la manipulan hasta que logran ponerla en contra de él[1479].

De hecho, la multitud no llevaba una idea preconcebida sobre el beneficiario del indulto, sólo quería que se cumpliese la costumbre[1480]. Son los sumos sacerdotes quienes le proponen un candidato. Ante el peligro que supone para ellos la libertad de Jesús, el poder religioso se afana por convencer a la multitud

[1479] Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 79: A la propuesta de Pilato responde la maniobra de los sumos sacerdotes. Aunque habiendo cedido los primeros puestos a la muchedumbre, actúan desde el fondo de la escena, sin intervenir nunca directamente, aunque conservando las riendas.

[1480] Schweizer, *Marco* 357; Gnilka II 354; Gundry 937; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 78.

de que prefiera a Barrabás, el violento asesino, que podía ser presentado como un luchador contra la opresión romana[1481]. Le presentan como un bien lo que en realidad sirve a sus propios fines. Aprovechan el deseo de libertad del pueblo para engañarlo[1482].

Siguiendo la instigación de sus dirigentes, la multitud opta por eliminar a Jesús, el Mesías liberador, condenándose de este modo a la esclavitud; mata la esperanza de Israel[1483]. No es consciente de lo que hace; los sacerdotes, en cambio, sí lo son. Los representantes oficiales de Dios consiguen que el pueblo desprecie la salvación que Dios les ofrece y que así renuncie a su propio bien. Una vez que se han ganado a la multitud, la dejan actuar; saben que lo hará conforme a los intereses de ellos.

Los motivos que pueden aducir los sumos sacerdotes para convencer a la multitud son las falsas acusaciones que han aparecido en el juicio y que reaparecerán en boca de la gente cuando Jesús esté crucificado (15,29): la de la destrucción del santuario, que incluye la del templo, y la construcción de otro en tres días (14,58). Esto haría impresión en la multitud, porque a sus ojos el templo era la morada de Dios; con su esplendor, encarnaba el orgullo nacional; era el testimonio palpable de la gloria del pueblo y la síntesis de los valores de Israel frente a las naciones.

Tenían también un argumento económico: Jerusalén vivía del templo. Muchos artesanos se dedicaban a fabricar los utensilios usados para el culto; otros trabajaban en las reparaciones necesarias. El templo era al mismo tiempo una colosal fuente de ingresos para la ciudad: sostenía el mercado de ganado para los sacrificios y el suministro de alojamiento y comida para los peregrinos, que tenían que acudir obligatoriamente a Jerusalén en las tres fiestas principales del año. Representaba la seguridad y la tradición –la continuidad con el pasado–, era el núcleo que estructuraba al pueblo y daba de comer a muchos. Pues bien,

[1481] Gundry 927: Los sumos sacerdotes usan la popularidad de un luchador por la libertad de la nación para combatir la que Jesús tenía con la multitud.

[1482] Gnilka II 354: Ellos manipulan al pueblo para que no pida la libertad de Jesús, sino la de Barrabás.

[1483] Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 78s: La multitud y, tras ella, los sumos sacerdotes, han preferido un criminal a Jesús y, para colmo de la ironía, aquel a quien han rechazado era en realidad su rey, su Mesías.

Jesús proponía que todo aquello desapareciera, se proponía organizar una sociedad diferente y mejor, pero que nadie conocía y podía ser una ilusión. A pesar de la simpatía de la gente por Jesús y su acuerdo con sus críticas y denuncias, llegada la hora de la decisión, opta por lo conocido. Aun siendo consciente de la injusticia del sistema, prefiere la seguridad a la justicia. La multitud, al optar por Barrabás, un asesino, elige la injusticia y la violencia; ambas actúan contra ella misma, pero no se arriesga a dejar lo tradicional, lo de siempre.

El hecho de que Mc no explicite la petición de la multitud de que Pilato libere a Barrabás muestra que el pueblo es sólo una marioneta en manos de los sumos sacerdotes. Nótese la repetida mención de éstos (vv. 10.11). La petición inexpresa deja resonar el propósito de los sumos sacerdotes. El pueblo carece de criterio; está dominado y dirigido por el poder religioso.

El pronombre final *les [soltara]* (v. 11) engloba a los sumos sacerdotes y a la multitud. Los primeros han presentado como bien del pueblo lo que en realidad redunda en provecho de ellos. Tienen así las manos libres para seguir dominando. La multitud no tiene conciencia de lo que hace; el círculo de poder, sí.

12 *Pilato reaccionó preguntándoles: «¿Entonces, qué queréis que haga con ese que llamáis "el rey de los judíos"?»*

Aunque la multitud haya elegido la libertad de Barrabás, esa opción no debía ser más que un paréntesis. Pilato está atrapado[1484] por haber propuesto el indulto para Jesús, admitiendo su culpabilidad, pero es a él a quien compete ahora decidir la pena que merece. Sin embargo, no quiere comprometerse dando un veredicto y deja al arbitrio de la multitud la decisión que le toca a él como juez: qué sentencia merece Jesús (*¿Qué queréis que haga?*)[1485]. Hace un último intento desesperado, recordando a la

[1484] Pikaza, *Marcos* 210: "Esta es la paradoja: el poder supremo de este mundo (Pilato representa al César), queridendo manejar a los demás, termina manejado por unos sacerdotes que le vencen, porque saben engañar mejor al pueblo".

[1485] Légasse II 947: La dificultad es que en ninguna parte del contexto precedente los interlocutores de Pilato han hecho saber que designaban a Jesús con el título de rey de los judíos (15,32: "rey de Israel"); 948: Crescendo de una pregunta a otra de Pilato: ahora añade "al que llamáis". La multitud no rechaza eso, pero pide la crucifixión del que considera su rey. Volubilidad de la multitud.

multitud los gritos con que muchos de ellos habían aclamado a Jesús (*ese que llamáis «el rey de los judíos»*, cf. 11,9-10).

Ahora bien, dado que la multitud ha hecho suyo el propósito de los sumos sacerdotes de eliminar a Jesús, no es legítimo que Pilato le pregunte a ella por la suerte de éste: prácticamente lo abandona al arbitrio de sus acusadores.

13 *Ellos esta vez gritaron: «¡Crucifícalo!»*

El grito de muerte de esta escena está en oposición a los gritos de aclamación cuando Jesús iba a entrar en Jerusalén[1486], que Pilato les ha recordado. Entonces, el clamor fue prolongado (11,9: "gritaban"); ahora, con un solo grito (*gritaron*), piden para Jesús la pena capital más infamante que se conocía, la que se imponía a los esclavos en rebelión, así como a los agitadores políticos y a sus secuaces (los «bandidos»)[1487]. Tal ha sido el propósito de los sumos sacerdotes y del Consejo desde el principio, pero no era de esperar de la multitud. Ésta se comporta con Jesús como la que mandaron los dirigentes para detenerlo como si fuera un bandido o agitador (14,48).

No solamente ha elegido a Barrabás, sino que considera a Jesús su peor enemigo. Hasta ese punto ha llegado la persuasión de los sumos sacerdotes. La multitud cree, sin duda, que destruir el templo es acabar con la nación, borrar el glorioso pasado de Israel, abolir sus privilegios, reducirlo a la condición de los pueblos paganos.

Este cambio de la multitud es posible porque, aunque simpatizaba con Jesús, no renunciaba a los valores del sistema. Se había acercado a Jesús como a un líder capaz de enfrentarse con el sistema y que denunciaba la opresión que ejerce. Pero no hicieron una opción auténtica por la justicia. Riqueza, prestigio y poder, raíces de la injusticia, son los valores del sistema, y ésos los comparte la multitud. Tenían que romper con ellos para estar con Jesús. Por eso, han estimado válidos los argu-

[1486] Cf. Gnilka II 354; Ernst II 731; Brown, *La muerte del Mesías* I 970; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 81.

[1487] Cf. Légasse II 948. Gnilka II 354: En los anuncios de la pasión, Jesús no había hablado de crucifixión, solamente de muerte.

mentos de los sumos sacerdotes y Jesús se ha convertido en su enemigo[1488].

14 *Pilato les replicó: «¿Pues qué ha hecho de malo?» Ellos gritaron más y más: «¡Crucifícalo!»*

La pregunta de Pilato (*¿qué ha hecho de malo?*)[1489] muestra que, a su juicio, las acusaciones de los sumos sacerdotes no probaban verdaderos delitos[1490]. Se siente desbordado por la desproporción entre la actividad real de Jesús y la pena de muerte que le exigen (*¡Crucifícalo!*). Quiere poner un punto de objetividad[1491], hacerlos razonar, pues por su parte no ve causa para condenarlo.

Pero la multitud, que ha hecho suya la postura de los sumos sacerdotes, no reacciona ante la verdad objetiva; se deja llevar por la dinámica del odio y del fanatismo[1492]. Los que han elegido a Barrabás se han convertido en asesinos como él..

La multitud no puede responder a la pregunta de Pilato (*¿qué ha hecho de malo?*); los sumos sacerdotes la han cegado. Se han apoderado de su mente y le dejan sólo la pasión desatada. Grita con más insistencia para forzar la voluntad del gobernador (*gritaron más y más: ¡Crucifícalo!*). Es la forma de no hacer caso a su pregunta, de no atender a la objetividad, de zafarse de la razón. Se han hecho los portavoces de los jefes, cuyo único interés era dar muerte a Jesús. En el grito de la multitud aparece la misma unanimidad obtenida en el Consejo ante la acusación de blasfemia (14,64), pero aquí sin que haya habido acusación previa. Entonces, la acusación era una cobertura del odio; ahora, el odio queda al desnudo: se condena a Jesús sin causa alguna.

[1488] Légasse, *El Proeso de Jesús. La Pasión* 81: Mc hace de suerte que la muchedumbre, a instigación de los sumos sacerdotes, reclame la crucifixión de aquel a quien reconoce implícitamente como el rey de los judíos, como *su* rey.

[1489] Gnilka II 354: La pregunta no es jurídica, sino moral.

[1490] Légasse II 948: Pilato no se deja impresionar y hace una pregunta retórica: "¿qué mal ha hecho?" Está convencido de la inocencia de Jesús; cf. Is 53,9 LXX: *anomian ouk epoiêsen*, "no cometió crimen". Pesch II 683: Alusión al justo perseguido, cf. Sal 38/37,20s; 109/108,5; Is 53,9.

[1491] Gundry 928: En contraste con lo hecho por Barrabás, ¿qué ha hecho Jesús? No contestan, sólo nuevo grito.

[1492] Lagrange 417: Los razonamientos no sirven de nada cuando la bestia está desencadenada. Es oportuno recordar aquí la sentencia jurídica atribuida a Diocleciano, citada por Gnilka II 355: "No se puede hacer caso a los gritos dementes del pueblo. Tampoco se les puede prestar oídos cuando piden la libertad del criminal o desean que se condene al inocente".

15 *Pilato, queriendo dar satisfacción a la multitud, les soltó a Barrabás, y a Jesús, después de hacerlo azotar, lo entregó para que lo crucificaran.*

Después de su tímido conato de hacer entrar en razón a la multitud, Pilato queda vencido por la violencia de los gritos e inmeditamente cede, traicionando su propia convicción[1493]. No pronuncia sentencia sobre el caso de Jesús[1494]. Sencillamente, el representante de la justicia romana se pliega a la mala voluntad de los que ya han condenado a Jesús: los sumos sacerdotes y la multitud; conforme a la petición de ésta, les suelta a Barrabás, el sedicioso, y va a permitir la muerte de un inocente[1495]. Su temor a los dirigentes judíos y su cuidado en no darles motivos de queja, predominan sobre las obligaciones de su cargo de juez.

Le interesa tener a la multitud contenta, pues puede crear disturbios. Lo mismo que los dirigentes judíos (11,18; 12,12), ve en ella un elemento peligroso para su autoridad. A pesar de su fachada de solidez, el poder muestra su debilidad de fondo: está a merced de los caprichos del pueblo y no se atreve a oponerse a él, aun cuando ceder a su petición signifique cometer una flagrante injusticia.

Finalmente, Pilato suelta a Barrabas y, después de hacer azotar a Jesús, *lo entregó para que lo crucifiaran.* Se flagelaba a los que iban a ser crucificados[1496], pero Mc no se recrea des-

[1493] Gundry 928: La lesión a la justicia se muestra de nuevo en que Pilato quiere dar satisfacción aunque sabe que se lo han entregado por envidia y en que suelta a Barrabás, el que merece crucifixión por insurrección y asesinato. Entregar Jesús a los soldados (cf. vv. 16s) después de azotarlo para que lo crucifiquen, completa la lesión a la justicia en cuanto toca al juicio romano. Pesch II 683: Al incluir a Jesús en el indulto pascual, Pilato había reconocido de hecho la validez de la acusación de los sumos sacerdotes, y ahora que la multitud pide la crucifixión de Jesús, no puede echarse atrás.

[1494] Pesch II 684: No hay sentencia de condena por parte de Pilato, después que el juicio había sido anticipado por la propuesta de indulto. Gnilka II 355: La sentencia de muerte la ha pronunciado el Sanedrín (14,64); Pilato no es más que el ejecutor. Gundry 928: Jesús va a la ejecución sin siquiera la formalidad de un veredicto, aunque hubiera sido falso; cf. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 83.

[1495] Brown, *La muerte del Mesías* I 1000: Un criminal es puesto en libertad, mientras que un inocente es entregado a la ejecución; cf. Légasse II 949.

[1496] Taylor 707: La flagelación, castigo cruel que se infligía con látigos de cuero (*flagella*) provistos de huesecillos o trozos de metal; cf. Pesch II 683s; Gnilka 355; Brown, *La muerte del Mesías* I 1001. Lagrange 417: Era propia de los esclavos, cf. Lamarche 369; Tácito, *Historias* 2,72. Se ataba al reo a un poste. Cf. Flavio Josefo *Antiq* 12.5.4 § 256, etc.

cribiendo el acto mismo de la flagelación[1497]; en lo que toca a los sufrimientos de Jesús en la Pasión el relato de Mc es de una extrema sobriedad[1498]. Pilato entrega a Jesús, sin duda a los soldados, para que lo crucifiquen; pero Mc deja el texto ambiguo: también los judíos van a ser responsables de esa crucifixión, la pena capital infligida a los que actuaban «contra el pueblo romano». Esta entrega de Jesús para que le den muerte pone el colofón a todas las anteriores[1499].

* * * * *

Mc crea un paralelo entre este pasaje y la escena de la muerte de Juan Bautista.

I. Alrededor de Juan (6,17-28)[1500] aparecen tres personajes principales:

a) El rey Herodes, máximo representante del poder civil.

b) Herodías, esposa adúltera de Herodes, que, por conveniencia propia, busca la muerte de Juan Bautista; es figura de los notables judíos de Galilea, que, aceptando el adulterio, asisten al banquete por el cumpleaños de Herodes.

c) La hija de Herodías, sin nombre, figura del pueblo sometido a los dirigentes judíos.

El juego de papeles y acciones es el siguiente:

Herodes mira con simpatía a Juan Bautista y lo protege de la inquina de Herodías, que busca su muerte.

Herodías aprovecha los imprudentes juramentos de Herodes para, por medio de su hija, conseguir su objetivo, la muerte de Juan; como figura de los notables, elimina al que denuncia su connivencia, contraria a la Ley, con un poder civil tiránico y bastardo.

[1497] Légasse II 949: La flagelación era un suplicio horrible, pero no se comenta, como tampoco más tarde la crucifixión; cf. Lamarche 369.

[1498] Schweizer, *Marco* 358: Es sorprendente la brevedad con la que se recuerda la flagelación. El relato evida conscientemente toda descripción del atroz procedimiento que pueda suscitar la compasión o el odio. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 84: Mc no procede a ninguna descripción, lleno de consideración para con la dignidad de Jesús.

[1499] Pesch II 683: Pilato completa la entrega de Jesús con la entrega para que lo crucifiquen. Gnilka II 355: Último estación de la entrega de Jesús a las manos de los hombres (9,31); cf. Brown, *La muerte del Mesías* I 1005.

[1500] Cf. Mateos-Camacho, *Marcos* II 41s.

"La hija", sin palabra ni decisión propia, por indicación de la madre pide y obtiene la muerte de Juan; como figura del pueblo, actúa contra su propio interés y favorece el de los dirigentes.

II. Alrededor de Jesús, los personajes son:
a') Pilato, máximo representante en Judea del poder civil pagano.
b') Los sumos sacerdotes, principales dirigentes judíos, que, por propia conveniencia, buscan la muerte de Jesús.
c') La multitud, el pueblo sometido a los dirigentes.

El juego de papeles y acciones es el siguiente:
Pilato, el juez, no encuentra culpa en Jesús y desea ponerlo en libertad.
Los sumos sacerdotes aprovechan la torpeza de Pilato al incluir a Jesús en el indulto, para, por medio de la multitud, conseguir su objetivo, la muerte de Jesús.
La multitud, sin criterio propio, se deja persuadir por los sumos sacerdotes a que pida y obtenga la muerte de Jesús, su liberador; actúa contra su propio interés y favorece el de los dirigentes.

Herodes no quiere desairar a la hija. Pilato quiere dar satisfacción al pueblo. Uno y otro actúan contra su conciencia y entregan a la muerte un inocente. En uno y otro caso, por el influjo de los dirigentes, el pueblo queda desposeído de su propio bien.

Tanto el poder civil, representado por Herodes y Pilato, como el poder religioso, representado por los sumos sacerdotes, con tal de mantener su prestigio y conservar sus privilegios, llegan hasta el asesinato del inocente.

III. Mc 15,16-20: *Escarnio de Jesús como rey de los judíos*

(Mt 27,27-31; Jn 19,1-3)

[16]Los soldados lo condujeron al interior del palacio, es decir, al pretorio, y convocaron a la cohorte entera.

[17]Lo revistieron de púrpura, le ciñeron una corona de espino que habían trenzado [18]y empezaron a hacerle el saludo:

–¡Salve, rey de los judíos!

[19]Le golpeaban la cabeza con una caña, le escupían y, arrodillándose, le rendían homenaje.

[20]Cuando terminaron la burla, le quitaron la púrpura, lo vistieron con su propia ropa y lo sacaron para crucificarlo.

NOTAS FILOLÓGICAS

16 *Los soldados,* gr. *hoi de stratiôtai* (sólo aquí en Mc); *de* indica el cambio de sujeto.

condujeron, gr. *apêgagon* (cf. 14,44), término técnico jurídico, Haubeck-von Siebenthal 337.

al interior del palacio, gr. *esô tês aulês; esô,* adverbio usado como prepos. impropia, con genit., Robertson 505.643; Blass 184_2; Moule, *Idiom* 85; Moulton-Turner III 216; *aulê,* "patio" o "palacio", cf. 14,54.66; cod. D: *esô eis tên aulên.*

es decir, gr. *ho estin* (cf. lat. *hoc est*); en esta fórmula, el relativo no tiene en cuenta el género ni el número del antecedente; cf. 3,17; 12,42, Robertson 411,712; Blass §132_2.

pretorio, gr. *praitôrion,* transcripción del latín *praetorium,* término militar, Blass § 5_3; sin artículo.

convocaron, gr. *sygkalousin* (sólo aquí en Mc), pres. histórico (lit.: "convocan"); cod. D: *kalousin.*

la cohorte entera, gr. *holên tên speiran*; *speira* (sólo aquí en Mc) traduce el latín *cohors,* compuesta normalmente de 600 hombres (la décima parte de una legión), Bratcher-Nida 481; o entre 500 y 1000 hombres, Haubeck-

von Siebenthal 338; traduce también el término latino *manipulum* (200 hombres), cf. Lagrange 418; Taylor 706; Gundry 940.

17 *revistieron*, gr. *endidyskousin*, probabl. forma dórica, Blass § 73$_9$ (sólo aquí en Mc; cf. *endyô*, 1,6; 6,9; 15,20), pres. histórico (lit.: "[lo] visten"), con doble acusat., como en clásico, Blass § 155$_5$; Moule, *Idiom* 33; la traducción *revistieron* intenta marcar la diferencia de *endidyskô* respecto a la forma usual *endyô*; cod. D: *endydiskousin*.

púrpura, gr. *porphyran*, "tela o vestido de color púrpura" (clásico, LXX y papiros, Taylor 709), aquí designa sin duda la capa roja llevada por los soldados, prob. *paludamentum* o *sagum*, Bratcher-Nida 481.

le ciñeron, gr. *peritithеasin*, pres. indic. activo de *peritithêmi*, "colocar alrededor", dicho de la corona o diadema colocada sobre la cabeza, cf. 12,1; pres. histórico (lit.: "le ciñen); cod. D: *epititheasin*.

corona, gr. *stephanon* (sólo aquí en Mc), "corona", prob. a imitación de la corona de laurel que llevaba el emperador, cf. Bratcher-Nida 481.

de espino, gr. *akanthinon* (sólo aquí en Mc), "espinosa"; las *akanthai* designaban un arbusto espinoso, cf. Mt 27,29.

que habían trenzado, gr. *plexantes* (sólo aquí en Mc); omit. por D.

18 *hacerle el saludo*, gr. *aspazesthai*, "saludar", "hacer el saludo [de ritual]", cf. 9,15.

¡Salve, rey de los judíos!, gr. *khaire, basileu tôn ioudaiôn; khaire*, imperat. de *khairô*, "estar alegre", "alegrarse", cf. 14,11 (como saludo, sólo aquí en Mc); el saludo corresponde al latín: *¡Ave, rex iudaeorum!*; según Haubeck-von Siebenthal 338, la traducción idiomática del saludo podría ser: "Viva el rey de los judíos"; según Moulton I 70, el vocativo es más solemne que la forma articulada (Jn 19,3: *ho basileus tôn ioudaiôn*) y admite el derecho real.

19 *golpeaban*, gr. *etypton*, impf. activo de *typtô* (sólo aquí en Mc).

la cabeza con una caña, gr. *autou tên kephalên kalamô; kalamô*, dativo de instrumento; cod. D: *etypton auton kalamô eis tên kephalên*.

le escupían, gr. *eneptyon autô*, impf. activo de *emptyô*, cf. 10,34; 14,65.

arrodillándose, gr. *tithentes ta gonata* (sólo aquí en Mc, cf. *gonypeteô*, 1,40; 10,17); latín: *genua ponere*, Bratcher-Nida 482s; Haubeck-von Siebenthal 338; Blass § 5,4; Moule, *Idiom* 192; Moulton-Turner IV 29; Gundry 943; omit. por D.

le rendían homenaje, gr. *prosekynoun autô*; impf. activo de *proskyneô* (sólo en 5,6 y aquí); omit. por D.

20 *Cuando terminaron la burla*, gr. *hote enepaixan autô*, lit.: "cuando se hubieron burlado de él"; cod. D omite *enepaixan autô*

le quitaron, gr. *exedysan* (sólo aquí en Mc), "desvestir", "quitar la ropa", con doble acusat., como en clásico, Robertson 483; Blass § 155$_5$; Moule, *Idiom* 33.

la púrpura, gr. *tên porphyran*, cf. v. 17.

lo vistieron, gr. *enedysan auton*, cf. 1,6; 6,9; doble acusativo, como *exedysan*, cf. *supra*.

su propia ropa, gr. ***ta himatia ta idia; himation,*** cf. 2,21; 5,27.28.30; 6,56; 9,3; 10,50; 11,7.8; 13,16; 15,10.24; *idios,* = ***heautou*** (clás.: *oikeios*), Blass § 286,4; Moulton-Turner III 191; como adjetivo, sólo en 4,34a y aquí; en la locución adverbial *kat' idian*: 4,34b; 6,31.32; 7,33; 9,2.28; 13,3; cod. D omite *ta idia.*

sacaron, gr. *exagousin* (sólo aquí en Mc), "conducir fuera"; presente histórico (lit.: "sacan").

para crucificarlo, gr. ***hina staurôsousin auton,*** cf. 15,13; cod. D omite *auton.*

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Los sirvientes de los sumos sacerdotes habían ultrajado a Jesús siguiendo la línea de sus jefes (14,65). También el proceder de los subordinados de Pilato pone de manifiesto el desprecio de éste respecto al pueblo judío y sus aspiraciones.

El escarnio se desarrolla en varias acciones: vestición y coronación de Jesús, el saludo y el homenaje o *proskynêsis.* Entre las dos últimas se intercalan los ultrajes (golpes con una caña y esputos).

Pueden distinguirse tres momentos:
15,16: Introducción. Escenario.
15,17-19: El escarnio al rey de los judíos.
15,20: Vestición de Jesús y salida para la crucifixión.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. No aparece el nombre de Jesús; a éste se le designa con pronombres que son siempre término de las acciones ejecutadas por los soldados (vv. 16.17 *bis*.18.19 *ter*.20 *quinquies*).

2. Cuatro presentes históricos en la perícopa: v. 16: *convocaron* (lit.: "convocan"); v. 17: *revistieron* (lit.: "revisten"), *ciñeron* (lit.: "ciñen"); v. 20: *sacaron* (lit.: "sacan").

3. Inversión del orden de las acciones respecto al escarnio de 14,65; véase vv. 17-19 Lect.

LECTURA

Introducción. Escenario

16 *Los soldados lo condujeron al interior del palacio, es decir, al pretorio, y convocaron a la cohorte entera.*

Los soldados no se conforman con la flagelación acostumbrada para los condenados a la cruz (15,15); actúan además por cuenta propia. Jesús está completamente indefenso, no puede apoyarse en nada: ni en la calidad de su actuación, porque, en último término, esa es la causa de su condena, ni en la justicia, porque el juez ha actuado mirando a su propia conveniencia.

Los soldados introducen a Jesús en el *pretorio*[1501], residencia del gobernador durante su estancia en Jerusalén[1502] y baluarte en la ciudad del poder romano[1503]. Convocar *a la cohorte entera* (600 hombres)[1504] es sin duda una hipérbole[1505] con la que Mc presenta a los fieles servidores del imperio como espectadores complacidos del escarnio al impotente rey de los judíos[1506].

17-19 *Lo revistieron de púrpura, le ciñeron una corona de espino que habían trenzado y empezaron a hacerle el saludo: «¡Salve, rey de los judíos!» Le golpeaban la cabeza con una caña, le escupían y, arrodillándose, le rendían homenaje.*

Tras el juicio ante el Consejo judío, fueron sanedritas, que ejercían funciones de jueces, quienes escarnecieron a Jesús (14,65a); tras el juicio ante Pilato, no es el juez, que ni está presente ni da la orden, quien lo hace, sino la soldadesca[1507].

[1501] Brown, *La muerte del Mesías* I 1016: Todos los evangelistas utilizan *aulê* para patio/palacio del sumo sacerdote, pero sólo Mc llama así al lugar relacionado con los romanos, teniendo el cuidado de explicar el término mediante su equivalente grecolatino (pretorio). Légasse II 952: Jesús es llevado "al interior del palacio", lo que supone que las escenas precedentes del juicio y la flagelación se han desarrollado en el exterior del mismo palacio; cf. Ernst 737.

[1502] Para Pesch II 690s, el palacio de Herodes, cf. Trocmé 364; para Taylor 708, éste o la torre Antonia; cf. Ernst II 737; Légasse II 952.

[1503] Gnilka II 360: Se llamaba "pretorio" el cuartel general de un gobernador romano de provincias, que le servía de residencia y donde administraba justicia; cf. Lagrange 418; .

[1504] Lagrange 418s: La guarnición normal de Jerusalén era una cohorte, mandada por un tribuno. Pero Pilato, al ir a Jerusalén, ciertamente no iba sin escolta, que podía ser otra cohorte de las cinco que había en Cesarea, o un manípulo, llamado en griego también *speira*. La cohorte tenía un máximo de 600 hombres; de hecho, alrededor de 500 en aquella época; según Flavio Josefo, *Bell. Iud.* 3,67, de 600 a 1000; cf. Taylor 709; Gnilka II 360; Gundry 940.

[1505] Cf. Pesch II 691; Gundry 939; Légasse II 952 nota 7; Trocmé 364. La hipérbole está marcada por el cuantificador *holên*, "entera"; vale, pues, también si *speira* se traduce por *manipulum*, "compañía".

[1506] Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 86: Lo que Mc pretende es proporcionar a la escena la mayor cantidad de público posible.

[1507] Cf. Légasse II 951. Gnilka II 360: Los soldados eran reclutados en el país: los judíos estaban exentos del servicio militar; cf. Harrington 63; Lentzen-Deis 454.

Los soldados son los subordinados de Pilato, como los sirvientes lo eran del sumo sacerdote y de los demás miembros del Consejo (14,54). Éstos últimos se hicieron cargo de Jesús con bofetadas (14,65b), continuando los ultrajes que le infligieron algunos de sus jefes; los soldados, en cambio, actúan por propia iniciativa[1508] y sin ejemplo anterior, pero ponen de manifiesto el desprecio de Pilato mismo por los judíos. De hecho, se toman la libertad de escarnecer a Jesús, porque saben que eso no molesta al gobernador. El texto no señala que despojasen a Jesús de sus vestidos, pues ya lo habrían hecho para azotarlo[1509].

Sin embargo, hay una diferencia entre el escarnio de los soldados y el que tuvo lugar en casa del sumo sacerdote (14,65). Allí los ultrajes representaban un estallido de rabia y de odio contra Jesús, que empieza por salivazos y golpes y culmina con la burla que hacen de él como profeta. En cambio, aquí en el pretorio, las acciones se desarrollan en orden inverso: comienzan con la burla de la dignidad real y, solamente antes del último homenaje, se intercalan golpes y esputos[1510]. Es decir, los soldados no actúan por odio a la persona de Jesús, un desconocido para ellos, sino por desprecio de la realeza que se le atribuye; no hay pasión en sus acciones, sino un meticuloso plan[1511].

De hecho, realizan con Jesús una parodia insultante de la investidura que se hacía en los campamentos romanos a un general que era proclamado emperador. Todos los emblemas y distintivos de la realeza: púrpura, corona, saludo real y homenaje, figuran en la escena del pretorio como objeto de burla. La púrpura, distintivo imperial, está sin duda representada en la

[1508] Lohse, *La storia della passione* 108: Era costumbre de los legionarios romanos jugar cruelmente con los condenados a muerte. Brown, *La muerte del Mesías* I 1017: No ha sido ordenado por Pilato y parece ser una mofa espontánea de los soldados.

[1509] Cf. Pesch II 691.

[1510] Lohse, *La storia della passione* 108: En casa del sumo sacerdote Jesús fue insultado como falso profeta e invitado irónicamente a profetizar por cuenta propia; ahora, disfrazándolo con vestidura y corona de rey, le riden homenaje sólo para maltratarlo.

[1511] B. van Iersel, *Marco* 423: Antes Jesús fue escarnecido como un falso profeta, ahora como un falso rey. Brown, *La muerte del Mesías* I 1027-1031. recoge los diversos episodios y usos grecorromanos que se han propuesto como posible origen de la descripción evangélica de las burlas de los soldados.

escena por una capa roja de las que llevaban los soldados[1512]. La corona, trenzada por los soldados mismos con ramas de una planta espinosa[1513], probablemente de las usadas para leña, parodiaba la corona de laurel que llevaba el emperador[1514]. El saludo, con una fórmula solemne (*Salve, rey de los judíos*) que reconoce el derecho a usar el título de rey (uso del vocativo, cf. nota fil.), imita el que solía dirigirse al César ("Ave, Caesar")[1515]; situado en el centro de la escena, pone de relieve el motivo de toda la burla: la calidad real que se atribuye a Jesús[1516]. El homenaje, llamado en griego *proskynêsis*, se hacía arrodillándose o postrándose hasta el suelo; era un rito usado en el mundo helenístico para honrar a los soberanos y grandes dignatarios, insinuando de este modo que pertenecían a una esfera superior[1517]. Los ultrajes que se intercalan subrayan la burla: los golpes en la cabeza con una caña ridiculizan la corona; los salivazos vilipendian al portador del atuendo[1518].

Los soldados ven en Jesús un pretendiente al trono, y ellos, fieles agentes del imperio, expresan con sus acciones todo el desprecio que les merece «el rey de los judíos», título con el que Pilato ha designado dos veces a Jesús (15,8.12). Hacen mofa de la expectativa judía de un rey victorioso que había de someterlos a ellos, los paganos. Ellos no reconocen más soberano que el César; no admiten más poder que el suyo y humillan a un posible poder rival.

Ultrajando así ceremoniosamente al «rey de los judíos», desmontan paso a paso la expectativa de la monarquía davídica,

[1512] Cf. Lagrange 419; Pesch II 691; Gnilka II 360; Brown, *La muerte del Mesías* I 1017. Gundry 939: El uso del verbo *endidyskô*, en vez del más común *endyô* (vuelve en v. 20b) cuadra con lo especial del vestido regio de Jesús.

[1513] Sobre el tipo de planta con la que se trenzó la corona, vse. las diversas teorías en Brown, *La muerte del Mesías* I 1018s.

[1514] Pesch II 691: La "corona de espinas" no es presentada expresamente como instrumento de tortura, sino como parte de la broma; cf. Ersnt II 737; Légasse II 953.

[1515] Cf. Gnilka II 360; Ernst II 738; Brown, *La muerte del Mesías* I 1020; Harrington 63; van Iersel, *Marco* 423; Légasse II 953; Trocmé 364.

[1516] Cf. Pesch II 692.

[1517] Cf. Gnilka II 361. Brown, *La muerte del Mesías* I 1021: La *proskynesis* o genuflexión era una parte esencial del homenaje rendido a los reyes en la época helenista; cf. Pesch II 692s; Légasse II 954.

[1518] Cf. Gundry 939. Brown, *La muerte del Mesías* I 1020: Los imperfectos que emplea Mc, "golpeaban" (*etypton*), "escupían" (*eneptyon*), tienen una función iterativa.

ideal mesiánico del pueblo judío; la reducen a una pobre ilusión[1519], que sería aplastada por el imperio.

Tal es el significado de la escena desde el punto de vista de los servidores del imperio. Pero que este significado es incompleto lo revela la actitud de Jesús. Nótese que en la narración no aparece su nombre; doce veces está designado por un pronombre, siempre como término de una acción ejecutada por los soldados. Jesús se muestra en la escena enteramente pasivo; no opone resistencia a los ultrajes ni expresa protesta alguna. Pero, teniendo en cuenta su enseñanza (10,42: "Los que figuran como jefes de las naciones las dominan... No ha de ser así entre vosotros") y la dolorosa opción en Getsemaní, donde rechazó la tentación de ser un Mesías poderoso y violento (14,36), esta pasividad no puede atribuirse, por su parte, a insensibilidad; al contrario, supone aceptación, e incluso aprobación, de lo que hacen los soldados.

Con su mofa, los soldados declaran que no hay rival para su César, que es ridícula la pretensión de un rey judío dominador del mundo. No ultrajan a este rey por representar el poder, sino por ser un poder judío, ajeno al poder romano y enemigo de él. La acción de los soldados, sin embargo, va más allá: despoja a la dignidad real de toda grandeza humana y ridiculiza todos los atributos regios. Ellos pretenden escarnecer a ese rey en cuanto poder judío, pero, al desautorizar ese poder, los desautorizan todos. El rival puede tener menor fuerza, pero pertenece al mismo género. El poder dominador, dondequiera se manifieste, tiene la misma índole, es enemigo del ser humano. Todos los poderes que oprimen al hombre son iguales en su esencia e igualmente ilegítimos en su actuación. Por eso el escarnio afecta directamente a toda realeza. Al ridiculizar la de Jesús, los soldados, sin darse cuenta, están demoliendo la autoridad de su propio imperio[1520].

[1519] Légasse II 953: A través de Jesús, el sarcasmo alcanza a los judíos. El título atribuido a Jesús, piense lo que piense el que lo pronuncia, dice la verdad: Jesús, como Mesías, es ciertamente "el rey de los judíos". Pero este rey –esta escena lo prueba y lo que sigue lo confirmará– no brilla con un prestigio y una autoridad mundanos.

[1520] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 406: Doble ironía de la escena: ironía de los soldados que, al burlarse de Jesús, se burlan y ríen de todos los poderes imperiales de la historia; ironía de Mc, pues lo que realizan los soldados en burla y mentira, es en el fondo la verdad de Dios, el sentido final de la historia.

Ahora bien, Jesús es el primer enemigo de todo régimen opresor que somete al hombre; la concepción mesiánica judía no es más que un caso particular y no merece condena por ser judía, sino por justificar la opresión, como las demás.

Por eso Jesús deja hacer a los soldados sin expresar queja o protesta; las acciones que van ejecutando en él son como propias suyas; por medio de ellos Mc subraya que los poderes opresores no tienen legitimidad ni merecen respeto. Jesús, que ha afirmado su realeza, va permitiendo la negación de todo lo que, en opinión de la gente, debía ésta comportar de prestigio y esplendor humanos, que son, en fin de cuentas, instrumentos de dominio. Así se explica su reservada respuesta a Pilato (15,2): él es el rey de los judíos, pero no en el sentido en que Pilato lo entendía.

En el pretorio, el evangelista escenifica la demolición del prestigio del poder. Para que se manifieste el verdadero sentido de la realeza de Jesús, el concepto de rey ha de ser despojado de toda falsa grandeza externa. De hecho, la grandeza del hombre no está en los signos de esplendor ni en su prestigio ante otros, sino en su mismo ser. No en atributos ni emblemas, sino en su calidad humana.

20 *Cuando terminaron la burla, le quitaron la púrpura, lo vistieron con su propia ropa y lo sacaron para crucificarlo.*

Terminada la burla[1521], Jesús recupera su ropa[1522], símbolo de su persona (5,28-30 Lect); lo propio suyo (*su propia ropa*) no son las insignias reales de los gobernantes paganos, que tiranizan a los pueblos (10,42), sino el Espíritu de que está revestido (1,10) y que da vida al hombre (5,30.34 Lect.). Es su propio vestido, signo de la fuerza que él posee, el que va a ser dividido cuando lo crucifiquen (15,24). No se dice, sin embargo, que le quiten la corona; su realeza es permanente.

[1521] Brown, *La muerte del Mesías* I 1022: El verbo "burlarse" resume la visión marcana de toda la escena; cf. Pesch II 693. Trocmé 364: La disciplina militar, suspendida un instante para que la tropa se divierta un poco, vuelve a imponerse.

[1522] Brown, *La muerte del Mesías* I 1022: "Lo normal en la época era que el reo, cargado con el madero transversal de la cruz detrás del cuello y con los brazos sujetos a él, fuera desnudo hacia el lugar de la crucifixión, siendo azotado por el camino".

Los soldados han realizado con su cruel burla la tercera predicción de Jesús de su pasión y muerte (10,34)[1523]; ahora cumplen las órdenes (15,15) y lo llevan fuera (*lo sacaron*) del palacio *para crucificarlo*.

* * * * *

No se puede pasar por alto la presencia en la perícopa de cuatro verbos en presente histórico: v. 16: *convocaron* (lit.: "convocan"); v. 17: *revistieron* (lit.: "revisten"), *ciñeron* (lit.: "ciñen"); v. 20: *sacaron* (lit.: "sacan"). Con ellos señala Mc la actitud en su época de los súbditos fieles del imperio hacia la persona de Jesús y las comunidades cristianas. Cuando Mc escribe su evangelio, sigue en la mente de los paganos la confusión sobre la figura de Jesús y su pretensión a la realeza; lo ven todavía como un rey terreno rival del César. Sienten por él el mismo desprecio que se manifestó en la escena del pretorio, y piensan que Jesús ha sido justamente llevado a la cruz como un subversivo. En consecuencia, aplauden la hostilidad e incluso la persecución contra las comunidades cristianas, que ganan adeptos para Jesús y son vistas como partidarias de ese rey.

[1523] Gundry 941: El verbo griego *empaizô*, "burlarse" apareció en la última predicción de la muerte-resurrección (10,34). Légasse II 954: Puede incluir brutalidades, cf. G. Bertram, *TWNT* V 629-635. Sobre una burla de las pretensiones reales de Agripa I, hecha en Alejandría, y otras, cf. Lagrange 421-422; Schweizer, *Marco* 359s; Pesch II 688s.

IV. Mc 15,21: *El seguidor. Simón de Cirene*

(Mt 27,32; Lc 23,26)

[21]Forzaron a uno que iba de paso, a un tal Simón de Cirene, el padre de Alejandro y de Rufo, que llegaba de un caserío, a cargar con su cruz.

NOTAS FILOLÓGICAS

21 *Forzaron*, gr. *aggareuousin* (única vez en Mc), pres. histórico, "forzar", "obligar", "requisar", "reclutar", palabra de origen persa. Lagrange 425; Bauer § 6_2, cf. Moulton-Milligan, *Vocabulary* 2-3; se refiere al derecho que tenían las tropas de ocupación de obligar a la gente del país a prestar un servicio; *v.l. eggareuousin*.

a uno que iba de paso, gr. *paragonta; paragô*, intransit. "pasar [al lado]", "ir de paso" (1,16; 2,15).

un tal Simón de Cirene, gr. *tina Simôna Kyrênaion; Simôn*, nombre griego y hebreo (por asimilación de "Simeón"), cf. Hch 15,14: "Simeón", dicho de [Simón] Pedro.

que llegaba de un caserío, gr. *erkhomenon ap' agrou; agros* (8 veces en Mc), aparece 1) con preposición, articulado, designando lugares concretos: 5,14; 6,36; 11,8; 13,16; 2) genérico, sin artículo ni preposición: 10,29.30; 3) solamente en 6,56 y 15,21 aparece con preposición sin artículo, lo que permite relacionar los dos pasajes: en 6,56 se refiere a localidades de la comarca de Genesaret donde Jesús entraba (*eis agrous*, "en caseríos / granjas") y ejercía su actividad salvadora; en 15,21, Simón vuelve de una localidad (*ap' agrou*, de un caserío / granja) donde ha estado haciendo una labor misionera (cf. "iba de paso", Lect.).

el padre de Alejandro y de Rufo, gr. *ton patera Alexandrou kai Rouphou*, ambos nombres (uno griego y el otro latino) sin artículo, como hace Mc para presentar a un personaje, indicando que no es conocido: "ciertos Alejandro y Rufo"; cf. 1,9: *Iêsous*; 1,14: *ho Iêsous*, y así en todo el evangelio; 15,1: *Pilatos*, primera mención, sin artíc.; 15,2: *ho Pilatos*; por el contrario, Herodes, el tetrarca de Galilea, siendo conocido de todos, va articulado desde la primera vez (6,14).

a cargar con su cruz, gr. *hina arê ton stauron autou; hina* completivo; *airô*, cf. 8,34; el posesivo *autou* es ambiguo: puede referirse a Jesús o a

Simón; el mismo caso se presentó en 2,15, donde la casa podía pertenecer a Leví o a Jesús.

DELIMITACIÓN Y CONTENIDO

El período que constituye la perícopa está enmarcado por un verbo principal (*forzaron*) y su oración completiva (*a cargar con su cruz*); el resto del texto constituye un largo inciso en el que se identifica el personaje y se detallan las circunstancias.

Aparece la figura de un individuo que «carga con su cruz». El pasaje explicita que, tras la muerte de Jesús, habrá seguidores que vayan tras él, que propaguen su mensaje, ganen adeptos y sean perseguidos por los agentes del poder.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Presente histórico: *forzaron* (lit.: "fuerzan").
2. La frase *que iba de paso,* alude a dos pasajes: llamada de Pedro y Andrés (1,16) y llamada de Leví (2,14).
3. *Simón*, el mismo nombre de Pedro (cf. 3,16).
4. *que llegaba de un caserío*, alusión a 6,56, donde Jesús entraba en aldeas, pueblos y caseríos (nota fil.).
5. *Alejandro y Rufo*, nombres propios, el primero griego, el segundo latino, no articulados, es decir, de personajes no conocidos.
6. *llevar su cruz*, alusión a las condiciones del seguimiento (8,34).

LECTURA

21 *Forzaron a uno que iba de paso, un tal Simón de Cirene, el padre de Alejandro y de Rufo, que llegaba de un caserío, a cargar con su cruz.*

Los soldados, usando de su derecho como fuerzas de ocupación, podían obligar a cualquier individuo del país a prestar ciertos servicios necesarios para el Estado[1524].

El verbo inicial (*forzaron*) se encuentra en presente histórico (lit.: "fuerzan"), continuando la línea de los anteriores, aplicados a Jesús (15,17: "revisten"; "ciñen; 15,20: "lo sacan para crucificarlo"). Siendo el único verbo principal del período, sitúa el pasaje

[1524] Cf. Pesch II 697; Strack-B. I 344.

entero en un doble plano temporal: por la lógica narrativa, en el contemporáneo de Jesús (pasado) y, por el uso del presente histórico, en el contemporáneo del evangelista (actualizado). El análisis de los incisos siguientes mostrará que es el plano actualizado el que da la clave de lectura del pasaje. En esta perpectiva, el reclutamiento forzoso que hacen los soldados prolonga la línea de violencia ejercida con Jesús.

El verbo "ir de paso" (gr. *paragô*) ha aparecido dos veces en Mc. La primera, cuando Jesús llamó a los pescadores: "Yendo de paso junto al mar de Galilea vio a cierto Simón y a Andrés, el hermano de Simón, ... y les dijo: «Veníos detrás de mí»... " (1,16). La segunda vez, cuando llamó a un excluido de israel: "Yendo de paso vio a Leví de Alfeo... y lo llamó... " (2,14). En el caso de Jesús, por tanto, "ir de paso" era la ocasión de llamar a algunos al grupo de sus seguidores. Cuando el verbo, como esta tercera y última vez, tiene por sujeto a otro individuo, se deduce que éste está ejerciendo la misión; es decir, es un seguidor de Jesús que está ganando gente para que formen parte de la comunidad cristiana[1525].

Al introducir al individuo como *un tal Simón*, Mc señala que el personaje no es conocido[1526]. Simón es nombre griego frecuente, pero muy usado por judíos desde el tiempo de los Macabeos; los que se llamaban Simeón, solían adoptarlo[1527]. Este hombre, sin duda judío, como se verá más adelante, era oriundo de Cirene, capital del distrito norteafricano de Cirenaica, donde residía una numerosa comunidad judía, la segunda después de Roma. Desde tiempos de Sila, los judíos formaban la cuarta parte de la población de la ciudad. Los de Cirene tenían una sinagoga en Jerusalén (Hch 6,9)[1528].

[1525] Situándose en el plano histórico, Gundry 954 afirma que un trabajador no estaría volviendo a casa a media mañana; cf. Gnilka II 369.

[1526] Sin embargo, es corriente encontrar entre los autores la opinión de que se trata de un personaje que pertenecía a la comunidad cristiana primitiva que compuso el relato: vse., p.ej., Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión* 195.

[1527] Zorell, *Lexicon s.v.*: Nombre griego frecuente y muy usado por los judíos desde el tiempo de los Macabeos, pues con este nombre gustaban llamarse los que tenían el nombre hebreo "Simeón"; cf. Pesch II 697.

[1528] Cf. Lagrange 425; Flavio Jos. *Antiq* XIV, vii, 2; Strack-B. II 612; Gnilka II 369.

Como procedente de la diáspora, Simón, un judío helenista, no comparte la mentalidad cerrada de los que han nacido y viven en Palestina. Por otra parte, el hecho de ser un desconocido y el que "cargue con la cruz" (cf. 8,34) insinúa que es figura representativa del grupo de seguidores de Jesús que no proceden del judaísmo[1529].

Simón llegaba *de un caserío* (gr. *ap'agrou*), expresión que también alude a un pasaje anterior del evangelio. En efecto, después de la segunda travesía del lago, Jesús, en la comarca de Genesaret, "entraba en aldeas, pueblos y caseríos (gr. *eis agrous*)" donde comunicaba vida a los que se ponían en contacto con él (6,56 Lect.). La semejanza de construcción gramatical (nota fil.) pone a nuestro pasaje en relación con aquél: Jesús entraba "en los caseríos" llevando adelante su misión, Simón llega *de un caserío* donde la ha ejercido. Este dato complementa el sentido de la expresión "ir de paso" como ejercicio de la misión. Nótese que el campo de labor de Simón es el núcleo de población más pequeño (*caserío*) de los que se citan para el de Jesús.

Intercala Mc otro inciso, presentando a este Simón como *el padre de Alejandro y Rufo*[1530]. Alejandro es nombre griego; Rufo, latino[1531]. Ninguno de los dos lleva artículo, luego no se refieren a personas conocidas[1532] ni, en consecuencia, ayudan a identificar a Simón. Hay que preguntarse por qué Mc ha insertado esta noticia aparentemente superflua[1533]. La clave puede encontrarse, por una parte, en la insistencia de Mc sobre la actividad

[1529] Estos seguidores son mencionados en este evangelio de diversas maneras o representados por ciertos personajes: 2,15: "descreídos / pecadores; 3,32.34 y 4,10: "los en torno a él"; 5,24b; 7,14; 8,34: "la multitud"; 9,36: "el chiquillo"; 9,38: el exorcista anónimo; 10,42: "los pequeños"; 10,48 y 11,8: los "muchos"; 14,3: "la mujer del perfume".

[1530] B. van Iersel, *Marco* 424: El que no se identifique a Simón con el nombre de su padre, sino con el de sus dos hijos, es un hecho inusual.

[1531] Gnilka II 369s: Los nombres de los hijos no son judíos y revelan la mentalidad abierta de Simón. El nombre de Rufo se encuentra en Rom 16,13; cf Trocmé 367.

[1532] Aunque los autores, en general, suponen que eran personas conocidas en la comunidad de Mc, cf. Lohse, *La storia della passione* 109.

[1533] Mt y Lc los suprimen: si fueran un mero dato histórico, no habría razón para ello. La supresión supone otra concepción teológica. Según Pesch II 697, en Jerusalén, en la parte occidental del valle del Cedrón, se ha encontrado una tumba de familia con la inscripción: "Alejandro, hijo de Simón". Los dos nombres eran muy frecuentes.

misionera de Simón (*iba de paso*; *llegaba de un caserío*); por otra, en la indeterminación de los nombres, que no volverán a ser mencionados, y que los vacía de toda conexión con la realidad histórica. En el plano temporal actualizado que domina la perícopa, ambos nombres adquieren así el rango de figuras representativas de grupos cristianos. Ser el padre de Alejandro y Rufo significa, pues, que, en tiempo de Mc, los seguidores como Simón, en su tarea misionera, han dado existencia (*padre*) a comunidades cristianas dentro de las dos grandes culturas del tiempo: la griega y la latina.

Este significado confirma la idea de que Simón es presentado aquí como judío. De este modo, con los tres nombres (hebreo, griego y latino) se indica la universalidad de la proclamación del mensaje de Jesús (cf. 13,10)[1534]; al mismo tiempo, se subraya que el cristianismo empieza su propagación universal por obra de judíos no palestinenses fieles a Jesús[1535].

Sólo después de haber notado la actividad misionera de Simón (*que iba de paso*), su reciente actuación (*que llegaba de un caserío*) y su fruto ya existente (*padre de Alejandro y de Rufo*), añade el texto que lo forzaron *a cargar con su cruz*[1536]. En el plano temporal actualizado en que se sitúa la perícopa, esto significa que es la actividad misionera de los seguidores de Jesús la que suscita la irritación de los poderes paganos y la persecución por parte de ellos.

El posesivo *su [cruz]* (gr. *autou*) es ambiguo, pues puede referirse a Jesús y a Simón. Una ambigüedad semejante se encontró, en 2,15, a propósito de "la casa" ("su casa"), que podía ser de Leví o de Jesús (cf. Lect.). Como en aquel caso, la ambigüedad es intencionada: señala que la cruz del discípulo no se distingue de la de Jesús.

De este modo, el evangelista presenta a Simón cumpliendo la segunda condición para el seguimiento de Jesús: "El que quiera

[1534] Cf. Jn 19,20: El letrero de la cruz, redactado en hebreo, en latín y en griego.

[1535] Lamarche 385: La acumulación de nombres propios, con su diversidad (un nombre judío, uno griego, otro latino), deja quizá entrever la universalidad de los cristianos.

[1536] Taylor 713: Era costumbre que los condenados llevasen a cuestas el travesaño horizontal de su cruz (*patibulum*).

venirse conmigo..., que cargue con su cruz y entonces me siga" (8,34)[1537], es decir, que asuma por anticipado que el sistema o institución dominante le será hostil (cf. Lect.). La frase que aparece aquí es exactamente la misma. La cruz le viene impuesta a Simón; se le fuerza a "cargar con ella"[1538]. Es el momento en que la sociedad demuestra su hostilidad y el compromiso inicial del seguidor se convierte en una dolorosa realidad que hay que aceptar.

Mc presenta así en Simón un prototipo de seguidor de Jesús y de la hostilidad o persecución de las comunidades cristianas por parte del imperio romano[1539].

Simón de Cirene lleva el mismo nombre que Pedro (Simón: 1,16.29.36; 3,16; 14,37; Simeón: Hch 15,14; 2Pe 1,1), y Mc contrapone las dos figuras. Después del juicio de Jesús ante el tribunal judío y su escarnio por parte de los sanedritas (14,55-65), presenta la figura de Pedro, el discípulo que no comprende ni acepta la muerte de Jesús y lo niega tres veces (14,66-72). En paralelo, después del juicio de Jesús ante el tribunal pagano y su escarnio por parte de los soldados (15,2-20), inserta la mención de Simón de Cirene, el seguidor que acepta la muerte de Jesús y carga con la cruz, dispuesto a llegar, como él, hasta el final[1540].

[1537] Gnilka II 370: La frase está formulada según 8,34. Aunque Simón fue obligado, se consideraba su servicio como un ejemplar seguimiento de la cruz. Radermakers 314: Lleva la cruz detrás de Jesús, como habrían debido hacer los discípulos (8,34). B. van Iersel, *Marco* 424: El episodio tiene una función metafórica: el lector puede ver en Simón una representación visible del cristiano que lleva la propia cruz detrás de Jesús (8,34).

[1538] Gundry 954: No hay relación con 8,34. Requisado por otros, Simón toma la cruz de Jesús, no la suya, y no se dice que lo siga. Como Simón no sufre o muere con Jesús, apenas podemos decir que su cruz tiene doble significado: de Jesús y suya. Légasse II 959: Su colaboración no tiene nada de voluntaria y, por eso, cuadra mal con un dicho que comienza por estas palabras: "Si alguien quiere venir...", pero no deja de evocarlo. El lector lo relaciona. Estos autores no distinguen entre la disposición a cargar con la cruz cuando la ocasión se presente y el hecho mismo, que, sin ser buscado por el seguidor, tendrá lugar por imposición de otros.

[1539] Lamarche 371: Con el ejemplo de Simón, el lector es invitado a llevar la cruz de Cristo y a participar de su pasión.

[1540] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 408: "En el camino de la cruz nace la Iglesia, abierta hacia las tierras cercanas de Cirene; le han abandonado los discípulos oficiales (Pedro, los Doce); pero la cruz ha convocado desde su impotencia a un auténtico discípulo, padre de cristianos (cf. 8,34)".

Simón es así la figura masculina, en paralelo con la femenina de la mujer del perfume (14,3), que representa en el relato de la Pasión a los verdaderos seguidores de Jesús[1541].

* * * * *

El fracaso del proyecto de Jesús sobre los Doce con la traición de Judas (14,10), la huida de todos en Getsemaní (14,50) y las negaciones de Pedro (14,66-72) parecía haber cerrado el porvenir de la misión cristiana. Por eso Mc inserta en este momento la figura de Simón, que representa a los seguidores de Jesús no procedentes del judaísmo. Son ellos los que propagan el mensaje en el mundo entero. Tal es la perspectiva cuando Marcos escribe su evangelio.

[1541] B. Iersel, *Marco* 424: Simón de Cirene pertenece a la lista de personajes que, como Bartimeo (10,46-52), la viuda pobre (12,41-44), la mujer que unge a Jesús (14, 3-9) o el joven que lo sigue después de que los Doce han huido (14,51-52), aparecen por un momento en escena para hacer lo que es justo y después caen de nuevo en el anonimato.

TERCERA SECCIÓN
CRUCIFIXIÓN, MUERTE Y SEPULTURA
(15,22-47)

La tercera sección está caracterizada por basar su división en las horas propias del cómputo romano. Se compone así de cuatro perícopas:

15,22-32: La hora tercia. Crucifixión.
15,33: La hora sexta. Las tinieblas.
15,34-41: La hora nona. Muerte de Jesús.
15,42-47: La caída de la tarde. La sepultura.

I. Mc 15,22-32: *La hora tercia. La crucifixión*

(Mt 27,33-44; Lc 23,32-43; Jn 19,16b-24)

[22]Lo llevaron al lugar «el Gólgota» (que, traducido, significa «lugar de la Calavera») [23]y le ofrecieron vino mezclado con mirra, pero él no lo tomó.

[24]Lo crucificaron y *se repartieron su ropa, echándola a suertes* para ver qué se llevaba cada uno. [25]Era media mañana cuando lo crucificaron. [26]La inscripción con la causa de su condena llevaba inscrito: EL REY DE LOS JUDÍOS. [27]Y con él crucificaron a dos bandidos, uno a su derecha y otro a su izquierda.

[29]Los transeúntes lo insultaban meneando la cabeza y diciendo:

–¡Vaya! ¡Tú que derribas el santuario y lo edificas en tres días! [30]¡Baja de la cruz y sálvate!

[31]De modo parecido, también los sumos sacerdotes, burlándose entre ellos en compañía de los letrados, decían:

–Ha salvado a otros y él no se puede salvar. [32]¡El Mesías, el rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos!

También los que estaban crucificados con él lo ultrajaban.

NOTAS FILOLÓGICAS

22 *Lo llevaron*, gr. *pherousin*, pres. histórico (lit.: "lo llevan"); cod. D: *agousin*.

lugar, gr. *topos* (10 veces en Mc); *erêmos topos* (sing. o pl.): 1,35.45; 6,31.32.35; indeterminado (sing. o pl.): 6,11; 13,8; determinado (sing.): 15,22*bis*; 16,6.

Gólgota, gr. *Golgothan*, transcripción del aram. *gulgalta*, hebr. *gulgoleth*, "calavera"; cf. Blass § 56,2; acusat. en aposición: *epi ton Golgothan topon*; cod. D: *epi topon Golgotha*.

que, traducido, significa, gr. *ho estin methermêneuomenos*, lit.: "que, traducido, es" (cf. 5,41: episodio de la hija de Jairo; 15,34: grito en la cruz); *ho estin*, fórmula que no concuerda en género ni número con el antecedente, Robertson 411,714.

calavera, gr. *kraniou* (sólo aquí en Mc), genit. apositivo, Blass § 167_2, o epexegético (*kraniou topos*), Blass § 412_3; Légasse II 960 nota 9.

23 *le ofrecieron*, gr. ***edidoun*** (en lugar del ático ***edidosan***, Blass § 94_3; Robertson 311; Moulton-Howard II 202); impf. conativo, "intentaban darle", "le ofrecieron", Robertson 885; Moulton-Turner III 65; Zerwick § 273; cod. D: ***edidoun autô pein***.

vino mezclado con mirra, gr. ***esmyrnismenon oinon***; ***smyrnizô***, "mezclar con mirra" (***hapax legomenon***, Taylor 714); intransit. "ser parecido a la mirra"; ***oinos***, "vino", cf. 2,22 *quater*.

pero él, gr. ***hos de***, relativo como demostrativo, Robertson 695; Blass §§ 251_1, 293_{12}.

no lo tomó, gr. ***ouk elaben***, "no lo tomó", "no lo aceptó".

24 ***lo crucificaron***, gr. ***staurousin auton***, pres. histórico, lit.: "lo crucifican", cf. 15,13.14.15.20; cod. D: ***staurôsantes auton***.

se repartieron, gr. ***diamerizontai***, pres. histór., lit.: "se reparten"; ***diamerizomai*** (clás., LXX y papiros, Taylor 715; sólo aquí en Mc).

su ropa, gr. ***ta himatia autou; himation***, en sing., "manto", en pl, "ropa": cf. 5,27.30.

echándola a suertes, gr. ***ballontes klêron ep' auta; klêros*** (sólo aquí en Mc), "suertes", guijarros o trozos de madera marcados que se echaban en una vasija; después de agitarlos, se sacaba uno, cuyo dueño era el vencedor, Zorell *s.v.* 1); cf. Taylor 715.

qué se llevaba cada uno, gr. ***tis ti arê***, lit.: "quién se llevaría qué"; dos pronombres interrogativos sin conjunción (distributivos), Blass § 298,5; Robertson 737.916.1176; cf. Sal 22/21,19; ***arê***, subjunt. deliberativo, Robertson 1044; cod. D lo omite.

25 *Era*, gr. ***ên de; de*** introduce un inciso explicativo, Reiser 76.

media mañana, gr. ***hôra tritê***, "la hora tercia" a partir de la salida del sol, es decir, las 9 de la mañana; ordinariamente, las expresiones de tiempo no llevan artículo, Robertson 793; Moulton-Turner III 178; cf. Reiser 119.

cuando lo crucificaron, gr. ***kai estaurôsan auton; kai*** temporal, tras determinación de tiempo, Haubeck-von Siebenthal I 340; Robertson 1183; Moulton-Howard II 421; Blass § 442,4 a); Zerwick § 455 d); Maloney, *Interference* 69 (i); Black, *Approach* 66; único caso de parataxis temporal en Mc, Reiser 137; cod. D: ***kai ephylasson auton***.

26 ***La inscripción con la causa de su condena llevaba inscrito***, gr. ***ên hê epigraphê tês aitias autou epigegrammenê***, lit.: "la inscripción de su acusación estaba inscrita"; ***epigraphê***, "inscripción" (latín: *titulus*); en monedas, "leyenda" (sólo en 12,16 y aquí); ***aitia***, en sentido forense, "acusación", "cargo", cf. *DGENT* II 216; ***hê epigraphê tês aitias***, tomado del lenguaje jurídico, Pesch II 709; ***epigraphô*** (clás., LXX y papiros, Taylor 716; sólo aquí en Mc): ***epigegrammenê***, cf. Mt 27,37: ***gegrammenê***.

El rey de los judíos, gr. ***ho basileus tôn ioudaiôn*** (cf. 15,2.9.12.18); cod. D antepone ***houtos estin***.

27 ***Crucificaron***, gr. ***staurousin***, pres. histórico, lit.: "crucifican"; cod D: ***staurountai***.

Dos bandidos, gr. *dyo lêstas*, probabl. "dos sediciosos", como Barrabás (15,7).

Uno... y otro, gr. *hena... hena = ton men... ton de*, Moulton-Howard II 438; Blass § 247$_8$; semitismo, Maloney, *Interference* 156s; Moule, *Idiom* 172; Taylor 716; Black, *Approach* 108.

a su derecha, gr. *ek dexiôn* (cf. 10,37.40), sin artículo, Moulton-Howard III 179.

a su izquierda, gr. *ex euônymôn autou* (sólo en 10,40 y aquí); *euônymos*, "izquierdo"; *ta euônyma*, "el lado izquierdo".

El v. 28: "y se cumplió el pasaje que dice: "Fue contado entre los sin ley", gr. *kai eplêrôthê hê graphê hê legousa: kai meta anomôn elogisthê* (cf. Lc 22,37; Is 53,12), es omitido en las mejores ediciones del NT.

29 *Los transeúntes*, gr. *hoi paraporeuomenoi; paraporeuomai*, 2,23; 9,30; 11,20; cod. D: *hoi paragontes*.

lo insultaban, gr. *eblasphêmoun*, cf. 2,7; 3,28.29.

meneando la cabeza, gr. *kinountes tas kephalas autôn*, gesto de irrisión, cf. Sal 22/21,8; *kineô*, "mover", "menear", "agitar" (sólo aquí en Mc); *tas kephalas*, el plural es normal en griego y en latín, aunque no faltan excepciones, Blass § 140$_2$; Moulton-Turner III 24; cod D omite *autôn*.

¡Vaya!, gr. *oua*, exclamación de sorpresa despectiva o de pasmo burlón, Bratcher-Nida 488; interjección que indica asombro real o fingido, Taylor 717 (sólo aquí en el NT; no debe confundirse con *ouai*, "¡ay!", "¡pobre de...!", 13,17).

¡Tú que derribas el santuario y lo edificas en tres días!, gr. *ho katalyôn ton naon kai oikodomôn en trisin hêmerais*; *en trisin hêmerais* (cf. 14,58: *dia triôn hêmerôn*; 8,31: *meta treis hêmeras*); debido al estilo alocutivo de la frase siguiente, ésta debe ser interpretada como vocativo, cf. Robertson 1193; cod D: *trisin hêmerais*.

30 *¡Baja de la cruz y sálvate!*, gr. *sôson seauton katabas apo tou staurou*, lit. "¡Sálvate a ti mismo bajando de la cruz!"; voz activa con reflexivo, Robertson 802; *stauros*, cf. 8,34; 15,21.32.

31 *De modo parecido*, gr. *homoiôs*, cf. 4,16; cod. D: *kai*.

también, gr. *kai*, adverbial.

burlándose entre ellos, gr. *empaizontes pros allêlous; empaizô*, cf. 10,34; 15,20.

ha salvado a otros, gr. *allous esôsen*, lit. "a otros ha salvado".

y él no se puede salvar, gr. *heauton ou dynatai sôsai*, asíndeton, Reiser 142.

32 *El Mesías*, gr. *ho Khristos*, cf. 1,1; 8,29; 9,41; 12,35; 13,21; 14,61.

el rey de Israel, gr. *ho basileus Israêl* (sólo aquí en Mc).

Que baje ahora, gr. *katabatô nyn* (cf. 5,30), forma dórica, Robertson 308; cf. Moulton-Howard II 209s; se añade la fuerza "perfectiva" del adverbio *nyn*, Robertson 856.

para que, gr. *hina* final, Beyer, *Semitische Syntax* 253; según Moulton-Turner III 102, consecutiva.

[lo] veamos y creamos, gr. *idômen kai pisteusômen;* equivalente a una condicional: "si lo vemos, creeremos en él".

también, gr. *kai,* adverbial, Reiser 157.

los que estaban crucificados con él, gr. *hoi synestaurômenoi* (sólo aquí en Mc) *syn autô.*

lo ultrajaban, gr. *oneidizon* (sólo aquí en Mc); verbo propio de la terminología de los discursos de burla de los enemigos del justo sufriente (cf. Sal 69,10; 89,51s; 102,9; Sab 5,3), cf. Pesch II 715.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

El relato de la crucifixión y muerte de Jesús abunda en lenguaje simbólico; es el modo como el evangelista describe el sentido teológico y el valor salvífico de la muerte de Jesús. Para los ojos de un espectador indiferente, la crucifixión de Jesús podía asimilarse a muchas otras; pero Mc descubre al lector su significado profundo.

Pueden distinguirse tres momentos:

15,22-23: Llegada al Gólgota.
15,24-27: La crucifixión.
15,29-32: Los ultrajes.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Cuatro presentes históricos: v. 22: *lo llevaron* (lit.: "lo llevan"); v. 24: *lo crucificaron* (lit.: "lo crucifican"); v. 24: *se repartieron* (lit.: "se reparten"); v. 27: *crucificaron* (lit.: "crucifican").

2. *que, traducido, significa* (v. 22), fórmula usada antes en 5,41 (episodio de la hija de Jairo).

3. *su ropa* (v. 24b), cf, 5,27.30 (episodio de la mujer con flujos).

4. Ambigüedad de agente y destinatario en el reparto de la ropa (v. 24b: *se repartieron*).

5. El reparto (v. 24b) alude a Ez 47,1-23.

6. *a media mañana* = "la hora tercia" (v. 25), modo de dividir el día que no se encuentra en el AT.

7. El término *epigraphê* (v. 26), "inscripción", ha aparecido solamente a propósito de la moneda del tributo al César (12,16).

8. *a su izquierda,* gr. *ex euônymôn autou* (v. 27), sólo en 10,40 (episodio de los Zebedeos) y aquí.

9. *Los transeúntes...* (v. 29), alusión a Lam 2,10.

10. *¡Tú que derribas...!* (v. 29), alusión a la falsa acusación ante el Consejo (14,58).

LECTURA

Llegada al Gólgota

22 *Lo llevaron al lugar «el Gólgota» (que, traducido, significa «lugar de la Calavera»)...*

Llevan a Jesús al lugar donde se ajusticiaba a los condenados a pena capital. Mc pone el verbo en presente histórico (lit.: "lo llevan")[1542], indicando la actualidad en su época de lo que sucedió en el pasado. El término de la acción ("llevar") es ambiguo; la expresión griega que emplea Mc, *pherousin auton* (*Lo llevaron*), de suyo puede referirse tanto a Jesús (15,20: "lo sacaron para crucificarlo") como a Simón de Cirene, mencionado en el versículo anterior (15,21: "[Lo] forzaron... a cargar con su cruz"). La ambigüedad es pretendida; con ella se superponen de nuevo las dos figuras. El seguidor que ha cargado con la cruz se confunde con Jesús y va a la muerte con él; de hecho, no se le vuelve a nombrar.

De este modo, en medio de la soledad de Jesús en el Calvario, Mc anticipa el fruto de su muerte: en la época del evangelista hay ya quienes la sufren como Jesús, por haber proclamado la buena noticia y ejercido una actividad como la suya. Según Mc, estos tales proceden de comunidades no ligadas a Jerusalén ni a Palestina (representadas por Simón de Cirene y sus dos hijos).

Tampoco explicita Mc el sujeto del verbo "llevar". Empieza así a difuminarse la identidad de los agentes, que pueden ser tanto paganos como judíos. Nótese el triple recurso literario de Mc en este pasaje: 1) uso del presente histórico, que actualiza el hecho pasado; 2) ambigüedad del término de la acción, que permite referirla tanto a Jesús como a Simón de Cirene; 3) imprecisión de los agentes, que va a unir en las acciones a paganos y judíos.

Como de ordinario en Mc, la mención del nombre arameo, *Gólgota*, indica que el pasaje hace referencia al pueblo judío. Jesús va al Gólgota para dar su vida por ese pueblo y por toda la humanidad (14,26: "por todos"); pero el pueblo mismo, que

[1542] Taylor 714: El uso de presente histórico es una característica sorprendente del relato de la crucifixión según Mc. En los vv. 21-27 hay cinco ejemplos.

ha pedido la muerte de Jesús, el Mesías liberador (15,13-14), va a matar con ella la esperanza de Israel.

El inciso: *que, traducido, significa*, se ha usado antes en el evangelio para introducir la traducción de la orden dada por Jesús a la hija de Jairo (5,41: "Muchacha, levántate") y que revelaba la presencia de vida en la muerte (5,39b: "La chiquilla no ha muerto, está durmiendo"). Con su aparición en este pasaje insinúa Mc que bajo los nombres de muerte (*el Gólgota = lugar de la Calavera*), también en este lugar subyace la vida[1543]. Por otra parte, el término *lugar* (gr. *topos*), mencionado aquí dos veces y que en este momento aparece como lugar de muerte (*de la Calavera*)[1544], designará más adelante el lugar donde ésta ha sido vencida por la vida (16,6)[1545].

23 ... *y le ofrecieron vino mezclado con mirra, pero él no lo tomó.*

El *vino mezclado con mirra* era una bebida que se daba a los condenados a muerte para embotar su sensibilidad y aliviar así su sufrimiento[1546]. La costumbre era judía, no romana (cf. Prov 31,6s)[1547]. Son los mismos que llevan a Jesús al Gólgota quienes le ofrecen el vino[1548]. Este inciso muestra claramente la superposición de los dos grupos de agentes, judíos y paganos.

Jesús rechaza el vino: quiere llegar a su muerte con entera conciencia de su misión; él da la vida voluntariamente y con plena lucidez (10,45; 14,22-24)[1549].

1543 Será usada por tercera vez para traducir el grito de Jesús a Dios en la cruz.

1544 Taylor 714: Nombre que se dio a la colina por su forma o uso. Como otros muchos lugares de ejecución, estaba fuera de las puertas de la ciudad.

1545 Cf. 15,47, donde no aparece *topos*, sino simplemente *pou*. Las mujeres no reconocen el lugar de la muerte-vida.

1546 Cf. Strack-B. I 1037s; Taylor 714; Lohse, *La storia della passione* 110; Pesch II 700; Dioscórides 1,64,3; Gnilka II 370.

1547 Cf. Schweizer, *Marco* 363; Gnilka II 370; Cousin, *Los textos evangélicos de la passion* 194; Ernst II 746; Légasse II 960; Trocmé 368.

1548 Cf. Gundry 956. Légasse II 960: Atribuyendo este gesto a los soldados, la tradición y los evangelios han dejado perder lo que era aquí ventajoso para los judíos y han preferido inscribirlo a cuenta de los romanos. No tiene en cuenta este autor la indefinición de los agentes en todo el relato.

1549 Pesch II 700: Jesús sufre conscientemente; cf. Schweizer, *Marco* 366; Gnilka 371; Pikaza, *Marcos* 213; Trocmé 368. B. van Iersel, *Marco* 426: El rechazo de Jesús es la prueba de la firme determinación que lo ha caracterizado desde 8,31-33 en adelante. Légasse II 961: Cuidado de Mc por la dignidad de Jesús, al que no podía representar como, en una medio embriaguez, perdiendo una parte de su consciencia y de su libertad en el acto mismo en que obra la salvación de los hombres.

La crucifixión

Este pasaje (vv. 24-27) tiene una estructura extraordinariamente compacta, marcada por el verbo "crucificar" colocado al principio, en el centro y al fin (v. 24a: *lo crucificaron*; v. 25: *lo crucificaron*; v. 27: *crucificaron*) y que no se encuentra en el resto de la perícopa. De hecho, la estructura del pasaje es concéntrica y puede esquematizarse así:

a) v. 24a: Crucifixión de Jesús.
b) v. 24b: Reparto de la ropa de Jesús.
c) v. 25: La hora tercia, hora de la crucifixión.
b') v. 26: La inscripción en la cruz.
a') v. 27: Crucifixión de dos bandidos.

24a *Lo crucificaron*...

Mc no describe la escena de la crucifixión; como antes en la flagelación, no se detiene en detalles que sugieran el dolor físico de Jesús[1550]. Éste no quiere ni busca el sufrimiento o la muerte; se los infligen los que quieren impedir el bien del hombre y, en consecuencia, la actividad liberadora y salvífica de Jesús, expresión de su amor. Es la lucha del mal contra el bien. Jesús afronta el dolor y lo soporta; no cede ante el mal, quiere demostrar que el amor es más fuerte que el odio.

Desde el punto de vista histórico es claro que son los soldados quienes crucifican a Jesús; su identidad se deduce de la escena del escarnio (15,20). Mc, sin embargo, sigue conservando los sujetos anónimos; en el nivel teológico en que se mueve el evangelista todos, judíos y paganos, son responsables de la muerte de Jesús.

24b *y se repartieron su ropa, echándola a suertes para ver qué se llevaba cada uno.*

[1550] Vse. en Lagrange 427 los detalles del modo de la crucifixión. Los soldados se quedaban allí para custodiar a los crucificados, incluso después de su muerte, para que no se les diera sepultura; se les entregaba a los perros y a los buitres. Pesch II 701: La crucifixión no se describe en sus detalles, sólo se esboza brevemente, sin dejar espacio a fantasías o recuerdos crueles; cf. Gnilka II 371, vse. en pp. 373-374 el Excurso sobre la crucifixión. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 93: No hay ninguna descripción de la crucifixión; Mc no tiene necesidad de conmover a sus lectores evocando el sufrimiento del Ajusticiado; cf. Ernst II 747; van Iersel, *Marco* 425; Harrington 63s.

Comienzan las citas o alusiones al Sal 22/21, invocación a Dios de un justo perseguido[1551], que va a inspirar varias escenas del relato[1552]. El evangelista toma modelos del AT para interpretar lo que acontece con Jesús, a quien presenta como el prototipo del justo perseguido, del hombre inocente al que sus enemigos acosan.

Eran los soldados quienes, después de crucificar a un reo, tenían derecho a quedarse con su ropa[1553], pero Mc relaciona el hecho con un texto de la Escritura, es decir, con un texto judío. Cita implícita y libremente el Sal 22/21 (LXX),19: "se repartieron mi ropa entre ellos y sobre mi manto echaron suertes"[1554], suprimiendo la segunda mención de la vestimenta que aparece en el texto del salmo[1555].

Teniendo en cuenta los datos anteriores del evangelio, el reparto de los vestidos puede tener un sentido más profundo. En el episodio de la mujer con flujos, el manto o la ropa de Jesús han simbolizado su persona, su corporalidad, en cuanto comunica la fuerza de vida, el Espíritu (5,27-30 Lect.). En el Calvario,

[1551] Cf. J. Salguero, «¿Quién es el desamparado del Salmo 22?», *Ciencia Tomista* 84 (1957) 3-35.

[1552] Cf. Scheifler, «El Salmo 22 y la crucifixión del Señor» 5-83; Camacho, «Influjo del Salmo 22 en los relatos evangélicos de la crucifixión» 21-42.

[1553] Taylor 715: Los vestidos del condenado constituían la paga de los soldados que hacían guardia al pie de la cruz. Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión* 194: Era una costumbre romana que los verdugos se repartieran los despojos de los ajusticiados, aunque el historiador no puede precisar si el reparto se hizo echándolo a suertes. Gundry 956, recoge la opinión de H. Anderson, *The Gospel of Mark* (New Century Bible), London 1976, 342, de que los vestidos se daban a los ejecutores, pero no aparece una costumbre romana de echarlos a suertes.

[1554] Cf. Lohse, *La storia della passione* 110. Camacho, «Influjo del Salmo 22» 25: Los sinópticos, al no citar explícitamente el Salmo, modifican el texto veterotestamentario con mayor libertad, aunque ninguno se aparta del sentido del texto hebreo, ni de los LXX, siendo mínimas las diferencias existentes entre ellos y la versión alejandrina; cf. Schweizer, *Marco* 364.366; van Iersel, *Marco* 426; Lamarche 386; Trocmé 368. Légasse II 962: Adaptación libre de los LXX.; cf. *idem*, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 94s.

[1555] *himation* se usa en sing. para indicar una pieza exterior de vestido (cf. Jn 13,4) y en plural para designar un conjunto de ellos (ropa). Camacho, «Influjo del Salmo 22» 26: Los sinópticos suprimen el segundo objeto directo (*himatismon*) del v. 19 del salmo, con lo que no hacen diferencia alguna entre las diversas piezas de las vestiduras de Jesús, constatando que todas ellas (*ta himatia*) fueran repartidas a suertes. La construcción sinóptica supone, pues, una acción conjunta en el reparto de los vestidos. El echar suertes sería, consiguientemente, el modo de adjudicar los vestidos en su conjunto o ya previamente distribuidos.

esa ropa es la herencia del crucificado; al repartirla, se reparte, por tanto, la fuerza de su Espíritu.

Como anteriormente (v. 22: "lo llevaron"; v. 23: "le ofrecieron"; v. 24a: "lo crucificaron"), la ambigüedad en este texto del agente y del destinatario de la acción (*se repartieron*) universaliza el reparto de la ropa a judíos y paganos: el Espíritu se ofrece a todos los pueblos. Prevé así Mc la formación de comunidades cristianas mixtas en el mundo entero (13,10; 14,9), donde estará Jesús presente por el Espíritu.

Puede también encontrarse en este reparto una alusión a Ez 47,21-22 (LXX), pasaje que, refiriéndose a la tierra prometida, presenta los mismos verbos que aparecen en este versículo: «Repartid esta tierra entre ellos, entre las tribus de Israel; echadla a suerte para vosotros y para los prosélitos que habitan en medio de vosotros... »[1556]. Conforme a este texto, las comunidades cristianas esparcidas por el mundo constituirán la nueva tierra prometida, creada por el Espíritu, cuya presencia marcará su extensión y sus límites.

Usa Mc de nuevo el presente histórico (lit. "se reparten"), transfiriendo también el sentido de esta escena a lo que sucede en su época. Insinúa así que la fuerza de vida de Jesús está disponible en todo tiempo para que los hombres la hagan suya. La salvación se ofrece a todos, tanto judíos como paganos; el amor de Dios no conoce fronteras de espacio ni de tiempo.

Se descubre aquí una relación con la eucaristía. El reparto de la ropa, que representa la corporalidad de Jesús, corresponde a su primera acción en la Cena: "Tomad, esto es mi cuerpo" (14,24). Jesús se da no solamente a los discípulos presentes en aquella noche, sino a toda la humanidad. Por su parte, la fórmula del pan revela que el reparto de la ropa, que podría interpretarse como un despojo, es en realidad un don voluntario de Jesús, con el que expresa la calidad de su amor.

La frase final: *para ver qué se llevaba cada uno*, más allá de su sentido literal, señala que el Espíritu de que está revestido

[1556] Cf. Jos 13,6; 18,5-6.8. Ezequiel promete para el futuro lo que se había hecho en el primer reparto de la tierra.

Jesús (= su ropa) está disponible para todos y que cada uno participará de él en la medida de su apertura al Espíritu y del alcance de su compromiso; entre los seguidores de Jesús ninguno tiene el monopolio del Espíritu ni éste es patrimonio de unos pocos privilegiados.

25 *Era media mañana cuando lo crucificaron.*

Empieza el cómputo de las horas que jalonan este día, que había comenzado con la entrega de Jesús a Pilato (15,1). Mc sitúa la crucifixión a *media mañana,* es decir, según el modo de contar antiguo, a «la hora tercia»[1557], tres horas después de la salida del sol.

Nunca aparece en el AT este modo de designar las horas ("tercia", "sexta" y "nona"). Era en las ciudades del imperio donde, en el foro, a son de campana, se señalaban estos momentos, para informar a los ciudadanos del progreso del día. Mc saca así la crucifixión y muerte de Jesús fuera del ámbito judío, para insertarlas de modo solemne en un contexto universal. Lo que sucede con "el rey de los judíos" resuena y ha de ser conocido en el mundo entero.

26 *La inscripción con la causa de su condena llevaba inscrito:* EL REY DE LOS JUDÍOS.

Para designar el letrero de la condena[1558] usa Mc la misma palabra (gr. *epigraphê*) que había utilizado para designar la le-

[1557] Pesch II 707: La indicación de la hora no tiene ningún significado simbólico. Indicaciones temporales en este día: 15,1.25.33.34.42. Gnilka II 372: La apocalíptica conoce un determinismo cronológico, como también un "plan horario" determinado por Dios. En la crucifixión se revela el juicio definitivo y la salvación de Dios. Légasse II 962: El artificio es patente. El sentido no es escatológico ni se inspira de las horas de oración. Es, por lo menos, un procedimiento narrativo apto para dividir esta jornada memorable a partir de la mañana, cuando Jesús es entregado a Pilato (15,1) hasta la tarde de la sepultura (15,42). Lamarche 371s: A partir de aquí, insistencia sobre la hora. No hay alusión a las horas tradicionales de la oración; las preocupaciones de Mc no suelen ir en ese sentido. La preocupación del narrador, al insistir sobre la mención de la hora, no está orientada hacia la precisión horaria; es más bien teológica. Parece, en efecto, conforme al pensamiento de Mc, ver aquí una alusión al tema frecuente e importante en la Biblia de la hora escatológica.

[1558] Pesch II 708: Suficientemente atestiguado en las ejecuciones públicas (Suet., *Caligula* 32,2; *Domitianus* 10,1; Dio C. 54,3,6s; 73,16,5; Eus. *Hist. Eccl.* 5,1,44): cf. Taylor 716; Schweizer, *Marco* 364; Gnilka II 372; Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión* 194. Légasse, *El Proceso de Jesús.La Pasión* 95: El rótulo como tal no se menciona: sólo se cita la "inscripción" que lleva.

yenda en la moneda del César (12,16); esa moneda se hacía así señal de la realeza del César e instrumento de su dominio. En el caso de Jesús, la cruz que, marcada con el letrero, es símbolo de su entrega y de su amor hasta el fin, se hace señal de su realeza, pero no instrumento de dominio; será, por el contrario, fuente de vida. Aparece así el contraste entre el titular del poder (el César) y el modelo del amor al hombre (Jesús).

El verbo "inscribir" (gr. *epigegrammenê*, "inscrito", en vez del simple *gegrammenê*, "escrito"), que innecesariamente usa Mc para introducir el texto del letrero, se encuentra en Dt 9,10 (LXX cod. A)[1559] para indicar lo grabado en las tablas de piedra dadas por Dios a Moisés y que contenían el código de la Ley. La posible alusión a este texto sugiere que, para Mc, Jesús pendiente de la cruz es el nuevo código, que contiene un solo mandamiento: amar como él hasta el fin. El mismo verbo se encuentra en Jr 31/38,33 (LXX) refiriéndose a la nueva alianza: "Al dar mis leyes las inscribiré (gr. *epigrapsô*) en su mente y en sus corazones". El amor del crucificado es la nueva ley interior predicha por el profeta.

Se ve el paralelo entre este versículo y el del reparto de la ropa. Aquél describía simbólicamente el ofrecimiento del Espíritu-amor de Jesús a todos; en éste se proclama a Jesús en la cruz como el modelo de amor, la norma para todos sus seguidores. Se han superado todos los antiguos códigos de moralidad y los manuales de perfección. Sólo Jesús crucificado muestra el pleno significado del amor: el don de sí por todos hasta el final.

La causa de la condena (*El rey de los judíos*), inscrita en el letrero, es la que fue aducida en el juicio ante Pilato (15,2)[1560]. El letrero de la cruz se convierte en la proclamación permanente ante el mundo entero de este rey[1561]; el rey de los judíos pasa a ser así el rey universal. En él brilla la verdadera realeza, que no

[1559] Esta variante no está registrada por A. Rahlfs, *Septuaginta* I-II, Stuttgart 1965[9].

[1560] Cf. Pesch II 708; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 96. Trocmé 368: La inscripción subraya el carácter político de la condena de Jesús; cf. Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión* 194; Harrington 64.

[1561] Gnilka II 372: La inscripción quiere dar a conocer a todos la culpa de Jesús, pero, indirectamente, sirve a la proclamación de su derecho.

es la de los títulos, honores, riquezas ni ejércitos, sino la de la calidad humano-divina, la del amor sin límite[1562].

La escena de la crucifixión enlaza con varios pasajes anteriores. En primer lugar, con la escena de Getsemaní. En el Calvario, está presente "la hora" que Jesús rechazaba entonces (14,35), la copa o trago que deseaba ver lejos de él, pero que al fin aceptó identificándose con el designio del Padre y poniendo en él su confianza (14,36).

Al mismo tiempo, ésta es la copa de la eucaristía (14,23), con la que Jesús invitó a los suyos a aceptar su pasión y muerte. En la eucaristía, tomar el pan significaba asimilarse a Jesús en su vida terrena y recibir su Espíritu; beber de la copa, entregarse como él hasta el final. En la crucifixión, el reparto de la ropa corresponde a asimilarse a Jesús vistiendo su uniforme, el del Espíritu; aceptar la cruz, supone llegar, como él, hasta el máximo del amor, desarrollando toda la potencialidad del Espíritu.

Esta copa está a su vez en relación con la mencionada cuando los Zebedeos aspiraban a los primeros puestos en el reinado glorioso de Jesús (10,37). Él les habló de las aguas ("bautismo") que iban a sumergirlo y del trago que iba a pasar (lit.: "la copa que iba a beber") (10,38.39), símbolos de la prueba dolorosa que, en su caso, terminaría con la muerte (14,23 Lect.).

De este modo, en el Gólgota culmina el compromiso hecho por Jesús en el Jordán, de llevar a cabo su misión con la humanidad aun a costa de su vida (1,9 Lect.). A aquel compromiso respondió el cielo con la bajada del Espíritu sobre Jesús (1,10); paralelamente, sobre los que se comprometen a seguir a Jesús hasta el fin, trabajando por el bien del hombre y aceptando la hostilidad de la sociedad injusta (cf. 8,34), se derrama su Espíritu.

27 *Y con él crucificaron a dos bandidos, uno a su derecha y otro a su izquierda.*

Bandidos (gr. *lêstai*) era en aquella época la denominación de los rebeldes nacionalistas que se oponían con la violencia

[1562] B. van Iersel, *Marco* 425: La cruz se convierte así en el trono de un rey sin un país, sin súbditos y sin poder; un rey que por el momento no tiene otro trono que una cruz.

al dominio romano[1563]. Ya en el prendimiento, Jesús había protestado porque fueran a detenerlo como a un bandido (14,48). Era, por tanto, intención de las autoridades judías que Jesús apareciese públicamente a esta luz. Se ve el sentido de las acusaciones ante Pilato, basadas en el título «el rey de los judíos» (15,3). Han querido que aparezca como lo contrario de lo que ha sido, aun sabiendo muy bien que nunca había usado la violencia; al contrario, se entregó cuando iban a prenderlo y ha guardado silencio ante las acusaciones. La crucifixión con él de *dos bandidos*, confirma que Jesús ha sido condenado por este motivo[1564]. Que se produzca en este momento parece reflejar una reacción negativa a la proclamación universal de «el rey de los judíos» que el evangelista acaba de hacer.

La crucifixión de los dos bandidos se expresa en presente histórico (lit.: "y con él crucifican a dos bandidos"), indicando que ése es el juicio invariable de los sistemas de poder contra Jesús; él es el enemigo permanente, al que siempre asimilan a un subversivo.

Los dirigentes tienen interés en tachar a Jesús de sedicioso, de rebelde. Con esto pretenden hacer olvidar la alternativa de Jesús, que ponía en cuestión todas sus instituciones; quieren demostrar que Jesús es uno de tantos, un reformista violento que se mueve en las categorías del mismo sistema que combate. Al mismo tiempo, se afanan por borrar la acusación que Jesús hizo de las autoridades del templo, al llamarlo «cueva de bandidos» (11,17); para defenderse, la revierten contra él.

La localización de los dos bandidos: *uno a su derecha y otro a su izquierda*, recuerda el pasaje donde Jesús, en respuesta a

[1563] Cf. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria* 69-79 (esp. 72). Lohse, *La storia della passione* 110: Los dos crucificados con Jesús probablemente pertenecían al movimiento de los zelotas, que querían poner fin con la violencia al dominio romano y provocar la revuelta mesiánica.

[1564] Pesch II 710: Dos bandidos, partisanos zelotas. Acción de escarnio por parte de los soldados, que ponen en torno al rey de los judíos a sus "grandes". Se subraya la culpa política de Jesús y se expone al escarnio la pretensión mesiánica que se le atribuye. Gundry 959: Según W.L. Lane (568), la ley romana no consideraba delito capital ni el hurto ni el robo, por lo que los bandidos debían de ser rebeldes. Por Josefo sabemos que los bandidos que surgieron en la Palestina del siglo I resistían de hecho a la autoridad romana; y pegaría a la crucifixión de Jesús como rey de los judíos, es decir, como presunto líder de una rebelión judía contra Roma, crucificar a dos rebeldes con él; cf. Pikaza, *Marcos* 214.

los hijos de Zebedeo, que pretendían esos puestos para el día de su entronización como rey (10,37: "el día de tu gloria")[1565], les advirtió que no estaba en su mano asignarlos (10,40).

El puesto que deberían ocupar los seguidores de Jesús, que habrían debido asociarse a él en su entrega, lo ocupan bandidos. Ni los Zebedeos ni ningún otro de los Doce ha compartido la suerte de Jesús; estaban deseosos de participar de su gloria (10,37), pero han sido incapaces de afrontar la prueba que Jesús les anunciaba (10,38).

El hecho de que Mc emplee para la localización de los dos bandidos los mismo términos, "derecha" e "izquierda" (gr. *ek desiôn* y *ex euônymôn*), que ha usado Jesús en su respuesta a los Zebedeos[1566], identifica el día de la gloria de Jesús con el de la cruz o, lo que es lo mismo, su entronización, anunciada por él en su respuesta al sumo sacerdote (14,62: "veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha de la Fuerza"), con su muerte. Se pone así de relieve el aspecto oculto de la muerte en cruz de Jesús: el día de su máximo oprobio coincide con el de su máxima gloria. Mc subraya con insistencia esta doble vertiente de los hechos: lo que a los ojos de los hombres parece muerte y fracaso es en realidad el triunfo del amor y de la vida (8,35).

A la hora tercia ("a media mañana") entre los dos momentos de la máxima humillación de Jesús, su crucifixión como un rebelde (v. 24a) y la de dos bandidos como compañeros suyos (v. 27), se produce la revelación del amor sin límite y se anuncia la extensión del reinado de Jesús al mundo entero[1567].

Los ultrajes

29-30 *Los transeúntes lo insultaban meneando la cabeza y decían: «¡Vaya! ¡Tú que derribas el santuario y lo edificas en tres días! ¡Baja de la cruz y sálvate!»*

[1565] Cf. B. van Iersel, *Marco* 426; Légasse II 964; cf. *idem*, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 96.

[1566] Recuérdese que el término usado por los Zebedeos para la "izquierda" (10,37: *ex aristerôn*) es diferente al empleado por Jesús (cf. Lect.).

[1567] Algunos mss. añaden el v. 28, tomado de Lc 22,37, críticamente inaceptable, pero que explicita, tomándola de Lc, la interpretación de la muerte de Jesús como descrédito por parte del sistema de poder (nota fil.).

La introducción a los ultrajes está inspirada en Lam 2,15, texto que se refiere a Jerusalén: "Los transeúntes se frotan las manos al verte, silban y menean la cabeza contra la ciudad de Jerusalén"[1568]. Los que pasan cerca de la cruz[1569] hacen lo mismo con Jesús, sin darse cuenta de que el rechazo de éste llevará a la ruina de la ciudad y del templo, y de que la burla que hacen de él preludia la que se hará de Jerusalén. El *¡Vaya!* (gr. *oua*), que ellos pronuncian, exclamación de asombro burlón[1570], se convertirá en "¡ay!" (gr. *ouai*) de dolor y desolación.

Lo insultan (gr. *eblasphêmoun*)[1571] con el gesto y con la palabra. Con el gesto, ***meneando la cabeza***, como estaba expresado en Sal 22/21,8: "Al verme se burlan de mí, hacen visajes, menean la cabeza"[1572]. Con la palabra, ***y decían...*** , burlándose de la pretensión de Jesús de derribar el santuario y reedificarlo en

[1568] Taylor 716: El empleo aquí del verbo *paraporeuomai* sólo tiene una explicación: que Mc esté influenciado por Lam 2,15. Gnilka II 375: A causa de ***hoi paraporeuomenoi*** ("los transeúntes"), Lam 2,15 parece, en cuanto a la forma, el paralelo más próximo: cf. Légasse II 966; Trocmé 368.

[1569] Lagrange 430: Se crucificaba de ordinario a lo largo de los caminos: cf. Gundry 960. Pesch II 711: Que los viandantes pasen al lado del lugar de la crucifixión, no lejos de los muros de la ciudad, no es inverosímil, sobre todo si se trata de curiosos; cf. Gnilka II 375.

[1570] Zorell, *s.v. oua*, exclamación admirativa; Bauer, *s.v.*, expresión de asombro burlón; Taylor 717: Interjección que indica un asombro real o fingido.

[1571] Bastante raro en los LXX, ***blasphêmeô*** no corresponde a un determinado verbo hebreo; su sentido originario es el de "ofender con palabras injuriosas" y en el griego profano se utiliza como la forma más fuerte para expresar la injuria personal; sin embargo, en el AT, como también en el griego profano, se emplea con una última relación a Dios (cf. 2 Re 19,4.6.22; 1 Mac 2,6; 2 Mac 8,4; 10,34; 12,14; Tob 1,18; Is 52,5: 66,3: Ez 35,12, etc.). En Qumrán se aplica a los enemigos de la alianza (cf. CD 5,11ss) y en la literatura rabínica a los idólatras y a los injuriadores verbales de la Ley. Quizá el uso de ***blasphêmeô*** aquí (y en su paralelo de Mt 27,39) responde a una intención teológica: blasfemar contra Jesús es blasfemar contra Dios, cf. Camacho, «Influjo del Salmo 22» 28s. Pesch II 711: La blasfemia es "la forma más fuerte del escarnio personal o de la calumnia" (H.W. Beyer *TWNT* II 620). Gnilka II 375: Hay que dar al término la plena significación de blasfemia contra Dios; cf. Schweizer, *Marco* 369; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 98. Al contrario, van Iersel, *Marco* 427; Trocmé 368.

[1572] "Menear la cabeza" es una expresión idiomática en el AT y equivale a "burlarse" con matiz de desprecio o victoria sobre alguien (cf. 2/4 Re 19,21; Is 37,22; Jr 18,16; Dn 4,16 (LXX); Lam 2,15; Sal 22,8; Job 16,4; Eclo 12,18; 13,7, etc.), cf. Camacho, «Influjo del Salmo 22» 29. Pesch II 711: Gesto apotropaico de rechazo, cf. Schneider, *TWNT* III 718; Taylor 717; Gnilka II 375. Légasse II 966: Menear la cabeza, en señal de desprecio y burla, es un lugar común en las quejas de los inocentes oprimidos del AT. Así, los burlones implacables del Calvario contribuyen, sin saberlo, a reproducir el modelo trazado en las Escrituras y, colmo de ironía, testimonian así en favor de Jesús.

tres días. En la frase *¡Tú que derribas el santuario...!* se atribuye a Jesús lo que Dios dijo que haría con el templo (Jr 26/33,4-6; cf. 7,14). En realidad, los que pasan repiten la falsa acusación presentada contra Jesús ante el Consejo judío (14,58)[1573], aunque suprimiendo algunos detalles: no mencionan que se trate de dos santuarios diferentes, uno hecho por hombres y el otro no; hablan del mismo santuario. Esta noticia ha tenido que ser comunicada a la gente por las autoridades judías. El que gente del pueblo haga suya esta acusación muestra que éste fue, sin duda, el argumento usado por los sumos sacerdotes para poner a la multitud contra Jesús en el juicio ante Pilato (15,11).

Los transeúntes, gente corriente aleccionada por los dirigentes, piden a Jesús que muestre su poder, usándolo en beneficio propio, y evite así la muerte infamante y la derrota. La prueba de la legitimidad de sus pretensiones será ponerse milagrosamente a salvo bajando de la cruz (*¡Baja de la cruz y sálvate!*)[1574]. Para ellos, "salvarse" significa evitar la muerte; para Jesús, superarla. No pueden comprender que el llamado rey de los judíos pierda la vida, que se deje matar. Su impotencia actual prueba que lo que antes decía era falso[1575]. En opinión de los que pasan, la cruz anula la vida y la obra de Jesús; es su mayor descrédito.

31-32a *De modo parecido, también los sumos sacerdotes, burlándose entre ellos en compañía de los letrados, decían: «Ha salvado a otros y él no se puede salvar. ¡El Mesías, el rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos!»*

A las burlas de los transeúntes se suman ahora las de los sumos sacerdotes y los letrados. Los sumos sacerdotes aparecen, como siempre, en primer lugar (cf. 11,18.27; 14,1.10-11.43.53;

[1573] Cf. Pesch II 712; Gnilka II 375; Ernst II 751; Harrington 64; Légasse II 966.

[1574] Camacho, «Influjo del Salmo 22» 33: Posible alusión a Sal 22,9. En el salmo es Dios quien debe salvar al justo; aquí es Jesús el que debe salvarse a sí mismo. Légasse II 967: ¡Sálvate!, puro sarcasmo hacia aquel a quien Dios parece haber abandonado y que da pruebas de su impotencia después de haber, por lo que se cree, rebasado los límites de la presunción. Se percibe el eco de Sal 22/21,9: donde los perseguidores exclaman: "Ha puesto su esperanza en el Señor, que él lo libre; que lo salve (*sôsato auton*), puesto que lo ama". Invitan a Jesús a salvarse él mismo, dando por supuesto que Dios no intervendrá.

[1575] Pesch II 712: La cruz, de la que no se puede bajar, desmiente que él sea el Mesías.

15,1.3.11)[1576]. Implacables enemigos de Jesús (15,3.11), quieren cerciorarse de que éste, que ha denunciado el templo que ellos dirigen y los ha acusado de ser unos bandidos (11,17), muere en la cruz. También los letrados, defensores a ultranza de la Ley, cuya doctrina mesiánica ha refutado Jesús (12,34-37) y que han mantenido controversias con él (3,23; 7,1-12), están presentes en el Calvario[1577]. Unos y otros odian su persona hasta el final.

La burla de que es objeto Jesús por parte de los sumos sacerdotes y los letrados se hace en el interior de su círculo. Hablan *entre ellos* para reforzar su propia postura. No se atreven a encararse con Jesús[1578], cuya presencia en la cruz los acusa.

El comentario del círculo de poder difiere del de la gente. Los sumos sacerdotes y los letrados no reprochan a Jesús la pretensión de destruir el santuario; ésta había sido una acusación falsa (14,57-58) y ellos lo sabían[1579]. Sin embargo, es la que han difundido en el pueblo, para agitarlo y hacer que pidiese la muerte de Jesús (15,11). Han obrado con entera mala fe, persuadiendo a la gente de que era verdadero lo que ellos sabían que era falso. Es el insulto al Espíritu Santo, el que no tiene perdón (3,29 Lect.)[1580].

Los dirigentes, en cambio, se burlan de la impotencia de Jesús, impropia de su pretendida condición mesiánica. Saben lo que ha sido Jesús, reconocen *entre ellos* su actividad liberadora[1581]. *Ha salvado a otros*, luego merecía ser creído, pero no le han hecho caso. El odio ha podido más, porque Jesús ponía en

[1576] Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 100: Son los organizadores principales de la Pasión.

[1577] Lagrange 430: Los jueces querían asegurarse por sí mismos de la muerte de Jesús. Ya seguros, se burlan de sus pretensiones mesiánicas. Légasse II 967: Los sumos sacerdotes y los letrados, los dos grupos que lo persiguen hasta en sus últimos instantes están presentes en el Calvario. Saben que Jesús quedará en la cruz y allí morirá.

[1578] Pesch II 713: No lo apostrofan, sino que hablan sarcásticamente de él. Gnilka II 375: Guardan la distancia; no se dirigen a Jesús, sino que hablan de él entre ellos; cf. Trocmé 368.

[1579] Gundry 946: No usan la falsa acusación de destruir el templo, que ellos habían desechado; lo habían condenado por una acusación cristológica (14,55-64), que convirtieron en una acusación política (15,1-20a). De ahí, "el rey de Israel".

[1580] Un caso análogo de mala fe se produjo en Galilea. A propósito de las liberaciones que hacía Jesús de los endemoniados, los letrados bajados de Jerusalén lo acusaron de hacerlo con el poder del jefe de los demonios (3,22), sabiendo que tales liberaciones sólo podían ser obra del Espíritu de Dios.

[1581] Légasse II 967: Tienen que reconocer la eficacia del don de curación en Jesús.

peligro sus privilegios y sus intereses. Ahora quieren invalidar aquella actividad y justificar su crimen, arguyendo que no es capaz de ponerse a salvo. Muestran su mala conciencia. Ellos mismos se acusan.

Aplican a Jesús irónicamente el título del Mesías esperado (*¡El Mesías, el rey de Israel!*)[1582]. Cambian el texto del letrero de la cruz, que era ofensivo para ellos ("el rey de los judíos"), porque los ponía a la altura de cualquier otro pueblo. Usan, en cambio, la denominación tradicional propia del pueblo elegido[1583], burlándose de la declaración de Jesús en el juicio ante el Consejo, donde reconoció taxativamente que él era el Mesías, el Hijo del Bendito (14,61-62).

Saben muy bien que han llevado a Jesús a la muerte por envidia y por odio. Han vencido. Si él no puede salvarse, no pueden dar crédito a un Mesías fracasado[1584]. Quieren justificarse a sus propios ojos, admitiendo que si Jesús hiciera un acto de poder superior al suyo (*¡Que baje ahora de la cruz!*) se mostrarían dispuestos a creer[1585]. De este modo, quieren hacer de su propio crimen la prueba de que el mesianismo de Jesús es falso y de que tienen razón en no creer. Si ha dicho que es el Mesías, que lo demuestre. Ya no miran si su propia acción ha sido justa o no; han conseguido su objetivo y sólo una demostración de poder, el único lenguaje que entienden, los forzaría a reconocer que están equivocados.

De hecho, el conflicto de poderes es para ellos lo único real, la única clave de interpretación de los hechos. Hay unos vence-

[1582] Gundry 947: El título (rey) muestra por qué los letrados se mencionan con los sumos sacerdotes: ellos han desempeñado un papel especial en las cuestiones cristológicas (2,6-7; 3,22; 9,11; 12,35).

[1583] Pesch II 713: "El rey de Israel" es una formulación *judaica*; cf. Schmidt, *TWNT* I 578. Gnilka II 375: "El rey de Israel" es una expresión que se adecua mejor a la manera de hablar de los judíos.

[1584] Pesch II 713: El hecho de que no pueda salvarse a sí mismo refuta su reivindicación de ser el Mesías y el rey de Israel.

[1585] Lohse, *La storia della passione* 111: Si de verdad es el Mesías, lo debe hacer ver, incluso delante de los ojos de todos, descenciendo de la cruz; es decir, con un milagro mediante el cual demostraría inconfundiblemente estar acreditado por Dios. Gnilka II 375: No les bastan las salvaciones pasadas para creer, exigen igualmente que baje de la cruz. B. van Iersel, *Marco* 428: Su promesa de creer en Jesús si descendiera de la cruz, recuerda la petición de los fariseos de una señal del cielo (8,11).

dores y un vencido. No conciben que alguien pueda entregar la vida por un motivo altruista y mucho menos por amor a los hombres que ellos desprecian y oprimen. Si Jesús ha fracasado, y su crucifixión lo prueba sobradamente, no ha sido por culpa de ellos, sino por la impotencia de éste. Aceptarían el hecho evidente e inesperado de que, bajando de la cruz, forzase la convicción, avasallando la libertad. No conocen a Dios y, por ello, tampoco a Jesús[1586].

32b *También los que estaban **crucificados** con él lo ultrajaban.*

El tercer grupo que insulta a Jesús[1587] es el de sus compañeros de suplicio, los «bandidos»[1588], cuyo ideal era conquistar el poder derribando a los que lo detentaban. Para ellos, la cruz es sólo muerte, y por eso se rebelan contra Jesús, cuya crucifixión ha acarreado la de ellos. Lo ultrajan por no haber sido capaz de liberar a los judíos de la opresión de los romanos; es un mesías fracasado[1589]. Están unidos a él solamente en el fracaso. Con la muerte, todo se les acaba[1590].

Los tres grupos representan la totalidad de Israel: los sumisos al poder, los círculos de poder y los rebeldes que aspiran a conquistar el poder. Toda la sociedad está contra Jesús, "los hombres" o pecadores en todas sus manifestaciones, todos los que

[1586] Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 101: "El que ha «salvado» a tantos otros no se salvará a sí mismo, porque probar su mesianidad de este modo equivaldría para él a anularla".

[1587] Gnilka II 376: No se expresan más detalladamente sus insultos, pero suscitan el recuerdo de un motivo de los salmos (cf. Sal 22,7; 31,12; 69,10). Légasse II 968 nota 16: El verbo *oneidizein* (LXX Sal 34,7; 68,9/10; 73,10.18, etc.) así como *oneidos* y *oneidismos* caracterizan la oración del justo oprimido. Cf. nota fil.

[1588] "Bandidos", revolucionarios terroristas. La situación tan extrema que se vivía y se sufría sobre todo en Galilea, hacía que hubiera bandas de gente que andaban por el campo robando lo que podían; asaltaban a los caminantes, saqueaban los pueblos, etc. Los llamaban bandidos, pero eran carne de revolución; estaban dispuestos a seguir a cualquier líder que les prometiera liberación, por lo que adquirían sentido político, sentido de revolucionario, de subversivo. En determinados momentos de la historia de Israel, tienen un sentido religioso del privilegio de Israel y de la injusticia a que están sometidos bajo el imperio romano, y organizan revoluciones contra él.

[1589] Cf. Pikaza, *Marcos* 215.

[1590] El llanto de Pedro (14,72) expresaba, en tono menor, este mismo fracaso, la misma desesperación.

aspiran a los valores de este mundo: ganar el mundo entero (cf. 8,36); no hay más realidad. Jesús está solo[1591]: todos rechazan a un Mesías que no se impone sobre sus adversarios.

De ahí la angustia de Jesús en Getsemaní: su muerte, en vez de servir para salvar a Israel, va a cegarlo definitivamente, porque Israel espera un Mesías triunfador y no aceptará nunca uno como Jesús.

[1591] El desierto (1,12-13 Lect.) era el símbolo de la soledad de Jesús en medio de su sociedad. La actividad de "Satanás" ha sido constante: muchos han tentado a Jesús a erigirse en líder y a adoptar la línea del dominio y la violencia. "Las fieras", es decir, los poderes entre los cuales se encontraba, han conseguido llevarlo a la muerte. "Los ángeles", las personas buenas que han apoyado su labor, han desaparecido de la escena. Jesús se queda en la soledad más absoluta. Gnilka II 376: "Puesto que Jesús está rodeado de desprecio y de burla, aparece como abandonado y rechazado por todos". Trocmé 369: Jesús está completamente solo y va a morir sin el apoyo de nadie.

II. Mc 15,33: *La hora sexta. Las tinieblas*
(Mt 27,45; Lc 23,44-45a)

[33]Al llegar el mediodía, tinieblas cubrieron la tierra entera hasta media tarde.

NOTAS FILOLÓGICAS

33 ***Al llegar el mediodía,*** gr. ***genomenês hôras hektês*** (cf. 6,35: ***hôras pollês genomenês***), lit.: "llegada la hora sexta"; genit. absoluto de tiempo.

tinieblas cubrieron la tierra entera, gr. ***skotos egeneto eph' holên tên gên; skotos,*** sólo aquí en Mc (cf. 13,24: ***skotizomai***); ***egeneto epi***, "fueron sobre", "cubrieron"; ***holên tên gên***, "la tierra entera", el mundo. ***gê***, "tierra" (19 veces en Mc), significa, según los contextos: 1) el planeta tierra (2,10; 9,3; 15,33); 2) el suelo en general (8,6; 9.20; 14,35); 3) el suelo agrícola (4,5*bis*.8.20.26.28.31*bis*); 4) la tierra firme u orilla, por oposición al mar / lago (4,1; 6,47.53); 5) la tierra por contraposición al cielo (13,27.31). ***eph' holên tên gên*** no se encuentra en LXX, pero evoca Éx 10,22: ***epi pasan gên Aigyptou***. Como se ve, en ningún contexto designa la tierra de Israel; cf. Gundry 964; Légasse 972 nota 7; Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 300 nota 14.

hasta media tarde, gr. ***heôs hôras enatês,*** lit.: "hasta [la] hora nona", las tres de la tarde.

CONTENIDO

Para explicar los efectos de la muerte de Jesús, Mc introduce un nuevo símbolo, las tinieblas.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. El tiempo de "mediodía" (= la hora sexta), cuando se producen las tinieblas, permite una asociación con el texto de Am 8,9-10.

2. Las tres horas que duran las tinieblas (de la hora sexta a la nona, es decir, del mediodía a las tres de la tarde) recuerdan los tres días de tinieblas antes de la liberación de Egipto (Éx 10,22).

LECTURA

33 *Al llegar el mediodía, tinieblas cubrieron la tierra entera hasta media tarde.*

Siguiendo el cómputo romano, la segunda hora que Mc señala con relación a la crucifixión (cf. 15,25: "media mañana", lit. "la hora tercia") es "la hora sexta", es decir, ***el mediodía***. Al llegar esa hora, aparecen las ***tinieblas***, sin que se mencione ningún agente externo de las mismas (no es Dios quien las envía). Que su sentido es simbólico se deduce de la imposibilidad de que en tiempo de Pascua, que era época de luna llena, se produjese tal fenómeno[1592]. En este momento de la pasión de Jesús, la alusión a dos textos del AT aclara el significado de las ***tinieblas***[1593].

[1592] Lohse, *La storia della passione* 112: No es lícito considerar las tinieblas como la descripción de un fenómeno que sucedió realmente. La fiesta de Pascua se celebraba de hecho la noche del plenilunio del mes de Nisán y en los días inmediatamente precedentes y en los siguientes no podía verificarse un eclipse de sol. Ya Orígenes descartaba la posibilidad de un eclipse de sol en época de luna llena, cf. Lagrange 431s, quien, sin embargo, lo considera un fenómeno milagroso, como los nubarrones que forman el "siroco negro"; cf. Taylor 718. Schweizer, *Marco* 373: Si nos quedamos al nivel de la problemática sobre la posibilidad o no de un fenómeno de tal naturaleza, se pierde el verdadero mensaje del texto y se le priva de su auténtico significado. Pesch II 720s: Aunque no se puede excluir a priori un oscurecimiento atmosférico provocado, por ejemplo, por una nube negra y baja, los paralelos ofrecidos en la historia de las religiones, donde los eclipses solares son signos divinos a la muerte de los reyes, invitan a una interpretación simbólica del texto. Manicardi, «Gesù e la sua morte» 20-22: Las tinieblas son el signo de la presencia de Dios. Légasse II 971s: En el AT, las tinieblas simbolizan la "cólera" o el juicio terrible de Dios. Aquí, por alusión a Am 8,9-11a, son el símbolo anunciador del castigo de Dios sobre los que han contribuido a dar muerte a su Hijo bien amado (12,8-9). B. van Iersel, *Marco* 429, que considera las tinieblas como un fenómeno natural, no metafórico (cf. nota 141), señala que las tres horas de oscuridad se corresponden con la oscuridad espiritual en que se encuentra Jesús. Eckey 392: Tinieblas, signo de desgracia y juicio apocalíptico. No sólo el cosmos, sino Dios mismo hace duelo. Donahue-Harrington 447: El cosmos mismo se une en el luto por la muerte del Hijo de Dios. Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 301: Las tinieblas son un símbolo o descripción figurativa destinado a iluminar el significado de la muerte de Jesús. Preceden a esa muerte, luego nada de condolencia de toda la creación o de reproche y desaprobación ante ella; cf. Pesch II 721: La oscuridad no es luto de la naturaleza por la muerte de Jesús, porque, cuando Jesús muere, ha terminado. Sobre las principales interpretaciones de "las tinieblas" en este texto, vse. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 102-104.

[1593] Pérez Herrero, *Pasión y Pascua del Señor* 301s: El contexto, lleno de alusiones al AT, obliga a interpretar esta oscuridad desde el rico *transfondo veterotestamentario*. En la tradición profético-apocalíptica, la oscuridad es símbolo estrechamente vinculado al "día de Yahvé", día de juicio y salvación (cf. Am 8,9). La pretensión de Mc es subrayar que la muerte que va a narrar tiene un carácter escatológico y una dimensión universal. Con ella se inauguran los últimos tiempos y en ella tiene lugar el juicio de Dios sobre el mundo, un juicio que, lejos de revelar la cólera divina sobre la maldad del hombre, lo que revela es su amor sin medida; cf. Gnilka II 376.

En primer lugar, la hora que se señala, *el mediodía* (lit. "la hora sexta"), alude a Am 8,9-10 (LXX): "Y sucederá aquel día, dice el Señor Dios, que el sol se pondrá a mediodía y que la luz se oscurecerá (gr. *syskotasei*) sobre la tierra (gr. *epi tês gês*) en [pleno] día. Convertiré vuestras fiestas en duelo, vuestros cantos en lamento; vestiré de sayal toda cintura y de calvicie toda cabeza, y haré de él como el duelo de un [hijo] bienamado (gr. *agapêtou*), y de los que están con él como un día de dolor"[1594].

El texto de Amós, cuyo contexto no es claro[1595], no habla propiamente de un juicio, sino más bien de un castigo particular, que produce una enorme decepción: la fiesta se convierte en dolor y amargura. Según el estilo profético, la acción se atribuye a Dios, aunque, en realidad, se trata de acontecimientos históricos.

Este texto ofrece un significado para el de Mc. Ante todo, identifica el día de la crucifixión como "el día de Yahvé" ("aquel día")[1596], y en él sucede un imprevisible contratiempo: el día deja de serlo y todo lo planeado de antemano resulta al revés; el gozo por el triunfo se transforma en duelo y lamento. Es decir, la muerte de Jesús, que sus enemigos habrían querido celebrar como una fiesta, no va a dar los frutos que ellos esperan. Estaban seguros de que, eliminando a Jesús y su denuncia de la opresión, el movimiento suscitado por él se extinguiría y que podrían continuar explotando al pueblo sin trabas. Las *tinieblas* indican todo lo contrario. Sus planes van a fracasar. Al mismo tiempo, advierten a los que han condenado a Jesús y, más en general, a todos los enemigos del hombre, que se han enfrentado con Dios[1597].

[1594] La posible alusión a Amós la señalan muchos autores, cf. Schweizer, *Marco* 372; Pesch II 721; Gnilka II 376; Harrington 64; van Iersel, *Marco* 429; Légasse II 971; Pérez Herrera, *Pasión y Pascua de Jesús* 302. Para Gundry 964, el carácter judicial de Amós no tiene paralelo en Mc. Cita la opinión de K. Grayston (*Theology* 55 [1952] 122-129): el texto recuerda la tiniebla primordial y por eso presagia una nueva creación. Pero, en ese caso, se habría mencionado la llegada de la luz tras la tiniebla.

[1595] Cf. Alonso Schökel-Sicre, *Profetas* II 989.

[1596] Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión* 155: "Al decirnos que la oscuridad se extendió por todo el país a partir del mediodía y hasta la muerte de Jesús, nuestros textos afirman que el «día de Yavé» coincide con esta muerte".

[1597] Otros textos proféticos que se aducen, por ejemplo, Jr 15,9; 33,19-21; Joel 2,2.31; Sof 1,15, carecen de la precisión "a mediodía". Para prodigios supuestamente sucedidos en la muerte de ciertos rabinos famosos, cf. Strack-B. I 1040-1042. Gnilka II 376: Tinieblas en la muerte de Rómulo o de César; cf. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 103 nota 78, que ofrece una serie de testimonios sobre el oscurecimiento del sol a la muerte de un gran hombre o de un héroe.

El segundo indicio para la interpretación del texto de Mc es la duración de las tinieblas: "tres horas", es decir, de "la hora sexta" (*el mediodía*) a "la hora nona" (*hasta media tarde*), aludiendo a los tres días que duraron las que precedieron la salida de Egipto (Éx 10,22: "Una densa tiniebla cubrió toda la tierra de Egipto durante tres días")[1598]. Las tinieblas anuncian, pues, que, contra la expectativa de sus verdugos, la muerte de Jesús será liberación para los oprimidos. La acción de Jesús no acabará con su muerte, y su fruto, como se anunció en Mc 10,45 ("porque tampoco el Hijo del hombre ha venido para ser servido, sino para servir y para dar la vida en rescate por todos"), será la libertad ofrecida a todo el género humano: los esclavos o esclavizados podrán dejar de serlo.

La expresión *la tierra entera* tiene el sentido de universalidad que corresponde a la liberación que va a ser ofrecida[1599].

Los dos significados de las *tinieblas* están íntimamente relacionados. La liberación o rescate que la muerte de Jesús ofrecerá al género humano va a tirar por tierra los planes de la amplia conspiración que se ha ido tramando para acabar con él: el éxito de los enemigos de Jesús y del ser humano se convertirá en fracaso, y el aparente fracaso de Jesús abrirá para la humanidad un horizonte de libertad y plenitud hasta entonces desconocido.

[1598] Cf. Légasse II 972. Gundry 964: No es probable la alusión a Egipto, pues las horas difieren de los días. Recuérdese, sin embargo, la duración de la estancia de Jesús en el desierto (1,13: cuarenta días), en paralelo con los cuarenta años de la estancia de Israel (cf. Lect.).

[1599] Sorprendentemente Taylor 718 y Harrington 64, limitan la expresión a Judea: Pesch 720 nota 4, a la tierra de Israel; lo mismo, Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 105, quien, sin embargo, en *L'Évangile de Marc* II 972, indica que Mc parece extender las tinieblas de la Pasión al universo entero. Como señala con acierto Pérez Herrero, *Pasión y Pascua del Señor* 300 nota 14, esta interpretación limitada de las tinieblas no cuenta con apoyo alguno en el evangelio de Mc; cf. Lohse, *La storia della passione* 112s; Gnilka II 376; van Iersel, *Marco* 429 nota 141.

III. Mc 15,34-41: *La hora nona. La muerte*
(Mt 27,46-55; Lc 23,45b-49; Jn 19,28-30)

[34]A media tarde clamó Jesús con gran voz:
–*Eloi, Eloi, lema sabaktani* (que, traducido, significa: «Dios mío, Dios mío, ¿para qué me has abandonado?»).

[35]Algunos de los presentes, al oírlo, decían:
–Mira, a Elías está llamando.
[36]Uno echó a correr y, empapando una esponja en vinagre, la sujetó a una caña y le ofreció de beber, diciendo:
–Dejad, a ver si viene Elías a descolgarlo.

[37]Pero Jesús, lanzando una gran voz, expiró, [38]y la cortina del santuario se rasgó en dos de arriba abajo.
[39]Al ver el centurión, que estaba presente frente a él, que había expirado de aquel modo, dijo:
–Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios.

[40]Había también unas mujeres observando de lejos, entre ellas María la Magdalena, María la de Santiago el Pequeño, la madre de José, y Salomé, [41]que, cuando él estaba en Galilea, lo seguían prestándole servicio; y además otras muchas, las que habían subido con él a Jerusalén.

NOTAS FILOLÓGICAS

34 *A media tarde,* gr. *tê enatê hôra,* lit: "A la hora nona", las tres de la tarde, cf. Blass § 200_{8}. Codd. A C y otros: *hôra tê enatê.*
clamó, gr. *eboêsen,* de *boaô* (sólo en 1,3 y aquí); *boaô* remite a los sentimientos; *kaleô,* a la inteligencia; *krazô,* a los instintos, cf. Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 303 nota 22.
Jesús, gr. *ho Iêsous,* omitido por D Θ y otros.
con gran voz, gr. *phônê megalê* (cf. 1,26; 5,7), "con fuerte voz", "con un fuerte grito".
Elôi, Elôi, lema sabakhthani, aram. *'elâhî / 'elôhî,* Haubeck-von Siebenthal 341. Cods. D Θ y otros: *êli; v.l. lama* o *lima.* La lectura *zaphthani* (cod.

D), como lo confirma la traducción *ôneidisas*, no es una asemejación al hebreo, sino una derivación de "estar enojado", "reprender" (aram. *z"'af*). Gnilka II 377.

que, traducido, significa, gr. *ho estin methermêneuomenon*, fórmula que se encuentra en tres pasajes: 5,41; 15,22.34.

Dios mío, Dios mío gr. *ho theos mou ho theos mou*, con fuerza de vocativo, cf. Maloney, *Interference* 159.162. LXX: *ho Theos, ho Theos mou*.

¿para qué?, gr. *eis ti*, aram. *l'ma*, cf. Black, *Approach* 123; Maloney, *Interference* 142.144; Pesch II 724; el arameo *lema* admite sin duda los dos sentidos, puramente causal y final; la traducción griega adoptada por Mc (*eis ti*) corresponde al segundo. Gundry 967: *eis ti* significa "¿por qué?" en el sentido de "¿para qué / con qué objeto?", no en el de "¿por qué razón?". En el texto, sin embargo, se entrecruzan los dos sentidos, excepto Gundry y algún otro, los autores no suelen plantearse la cuestión y unánimemente traducen *eis ti* por "¿por qué?", en sentido causal; así, p.e.: Lagrange 433; Taylor 712; Pesch II 718 (en p. 724 se muestra disconforme con quienes le atribuyen un sentido final); Gnilka II 363; Légasse II 970; Lamarche 370; van Iersel 428; Eckey 386; Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 293.

me has abandonado, gr. *egkatelipes me; egkataleipô* (clás., LXX y papiros; sólo aquí en Mc, cf. 10,7: *kataleipô*), "abandonar", "dejar"; en el lenguaje bíblico tiene la connotación pasiva de "no intervenir", "no acudir" en ayuda de quien se encuentra en peligro, F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1954) 584; cf. Camacho, «Influjo del Sal 22» 39.

35 *los presentes*, gr. *tôn parestêkotôn* (cf. 14,47), *lectiones variae*, *parestôtôn*, *estôtôn*.

Mira, gr. *ide* (cf. 2,24; 3,34; 11,21; 13,1.21; 15,4.35; 16,6).

Elías, gr. *Êlias*, cf. 6,15; 8,28; 9.4.5.11.12.13; 15,35.36.

36 *Uno echó a correr*, gr. *dramôn de tis; dramôn*, part. aor. 2º de *trekhô*, "correr", con aspecto de aor. incoat., lit. "echando a correr"; *tis* sustantivado, Robertson 742.

empapando una esponja en vinagre, gr. *gemisas spoggon oxous; gemizô* (sólo en 4,37 y aquí), "llenar", "colmar", "empapar"; *spoggos* (clás. y papiros; sólo aquí en Mc), "esponja"; *oxos* (solo aquí en Mc), "ácido"; sustantivado, "vinagre"; Lagrange 434s y otros lo identifican con el lat. *posca*, vino de baja calidad usado por los soldados romanos.

la sujetó a una caña, gr. *peritheis kalamô; peritithêmi*, "colocar alrededor", "enrollar"; *kalamos* (cf. 15,19.36), "caña", "palo".

le ofreció de beber, gr. *epotizen auton; potizô*, "dar de beber" (cf. 9,41): el impf. tiene aspecto conativo: "ofrecer".

Dejad, a ver si viene, gr. *aphete, idômen ei erkhetai; aphete*, como auxiliar, "veamos", Moulton I 175; al contrario, Robertson 931: "dejadme"; donde el gr. clásico empleaba *age*, *fere* o *deuro*, el helenístico usa *aphes*, Moulton-Turner III 94; *v.l. aphes*, Reiser 150. La expresión compuesta *aphete idômen* significa "veamos", Taylor 721; el imperativo no es un auxiliar, pero se halla en camino de serlo. Gundry 949.969: Mc deja caer el *hina* epexegético, con resultado más imperativo.

descolgarlo, gr. ***kathelein***, de ***kathaireô***, "bajar" (de la cruz), "descolgar".

37 ***Pero***, gr. ***ho de***, adversativo, indicando que no bebe el vinagre.
dando una gran voz, gr. ***apheis phônên megalên: aphiêmi***, "dejar ir", "soltar". Gundry 948; ***apheis***, siempre modal, cf. 1,18.20; 4,36; 7,8; 8,13; 12,12, 13.34; 14,50.
expiró, gr. ***exepneusen*** (cf. 15,39), "exhaló el espíritu / aliento" (clás., no en LXX, raro en koiné, no en Moulton-Milligan), Lagrange 436. Sí en Flavio Josefo, *Antiq.* 12,3.5.7, con complemento ***ton bion*** o ***tên psykhên***, o sin complemento.

38 ***la cortina del santuario***, gr. ***to katapetasma tou naou***, que separaba el Santo de los santos; ***naos***, "santuario" (cf. 14.58; 15,29).
se rasgó en dos, gr. ***eskhisthê eis dyo*** [sobreentendido ***merê***]; ***skhizô*** (sólo en 1,10 y aquí), "rasgarse".
de arriba abajo, gr. ***ap' anôthen heôs katô***. Blass § 104_1; ***apo*** pleonástico, Robertson 300; Taylor 723; ***heôs***, prepos. impropia, Blass § $216_{(1)}$.

39 ***El centurión***, gr. ***ho kenturiôn*** (cf. vv. 44.45; sólo en Mc), lat. ***centurio***, jefe / capitán de cien soldados; lat. incorrecto, se esperaría ***kentouriôn***, Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 313 nota 57. Lagrange 437: Como otros términos militares, ***kentouriôn*** había penetrado en griego, aunque se usaba raramente. En el resto del NT se emplea ***hekatontarkhes*** o ***hekatontarkhos***.
que estaba presente frente a él, gr. ***ho parestêkôs ex enantias autou; parestêkôs***, cf. 14,47 y 15,35 (de personas); 4,29 (de la cosecha): ***parestêken***; ***ex enantias*** (sólo aquí en Mc; cf. ***enanitos***, 6,48) "opuesto", "enfrentado", "contrario"; aquí "de cara a [él]", Robertson 597.649; la expresión se encuentra en Tucídides y en Herodoto, y es frecuente en los LXX, Taylor 723.
Al ver, gr. ***idôn***; "ver", dicho de una percepción auditiva (Éx 20,18.22; Dt 4,9) o de una simple toma de conciencia (Mc 2,5; 12.15.28), Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 313 notas 61 y 62; cf. Légasse II 980.
de aquel modo, gr. ***houtôs***, suprimido en W Θ 565 y en algunas versiones antiguas.
había expirado, gr. ***exepneusen***, cf. v. 37. Los codd. A C Δ y otros añaden ***kraxas***; D lee ***auton kraxanta kai***; algunos manuscritos traen ***ekraxen*** en lugar de ***exepneusen***, cf. Taylor 723s.
Verdaderamente, gr. ***alêthôs***, cf. 14,70.
este hombre era Hijo de Dios, gr. ***houtos ho anthrôpos huios Theou ên; houtos***, deíctico, Robertson 697; el predicado en nominativo puede ser determinado también sin artículo, Haubeck-von Siebenthal I 342; especialmente si va antes del verbo, Moulton-Turner III 183; no articulado: 1,1; 15,39; en vocativo: 5,7; articulado: 3,11. La expresión ***hyios Theou*** en sentido figurado, es decir, usada para designar un personaje histórico, es desconocida en gr. clás. En el mundo helenístico, los emperadores eran considerados divinos, "hijos de Dios", de modo que la expresión de Mc, articulada o no, está atestiguada en gr. helenístico, Maloney, *Interference* 177.

40 ***Había también***, gr. ***Êsan de kai***; ***de*** indica cambio de sujeto, Pesch II 737.

unas mujeres, gr. *gynaikes,* indeterminado.

observando, gr. *theorousai;* este verbo asocia esta perícopa con las dos siguientes, cf. 15,47; 16,4.

de lejos, gr. *apo makrothen* (cf. 5,6; 8,3; 11,13; 14,54); *apo* pleonástico: locución adverbial, Robertson 297.300.

María la Magdalena, gr. *Maria hê Magdalênê,* primera vez que aparece en Mc; *Magdala,* lugar en la orilla oriental del lago de Genesaret, a unos 5 km al noroeste de Tiberíades. Codd. B C W Θ, traen *Mariam.*

María la de Santiago el Pequeño, gr. *Maria hê Iakôbou tou mikrou* (primera mención de esta mujer en Mc), cf. 16,1; cod. A articula también el nombre del hijo: *tou Iakôbou. tou mikrou,* "el Menor / el Pequeño", en edad o estatura, pero quizá alusión a "los pequeños" seguidores de Jesús (9,42).

la madre de José, gr. *kai Iôsêtos mêtêr* (primera mención en Mc), construcción plena con *mêtêr* (cf. 15,47; 16,1), Robertson 501. *Iôsêtos,* como en 6,3, de *Iôsês,* forma helenizada de *Iôsêph,* Blass § 55_8; Gnilka II 381 nota 602. Cod. B intercala el artículo *he* antes de *Iôsêtos,* lo que indicaría claramente que se trata de cuatro mujeres (lit. "y *la* madre de José); cod. Ψ: *he Iôsê;* otros codd.: *Iôsê.*

Salomé, gr. *Salômê* (primera mención en Mc), equivale al nombre hebr. de mujer *Shalom* con una terminación griega, Lagrange 439.

41 *lo seguían prestándole servicio,* gr. *êkolouthoun autô kai diêkonoun autô;* la segunda oración es una coordinada modal, de ahí la traducción por un gerundio, cf. Urbán, «La coordinada modal en el NT» 194-208; *diêkonoun.* impf. con un aumento en eta como si el verbo fuera un compuesto (*diakoneô*). Algunos códices (C D Δ) omiten *kai diêkonoun autô.*

y además, gr. *kai* aditivo.

otras muchas, gr. *allai pollai,* seguido de participio articulado, Moulton-Turner III 153.

las que habían subido con él, gr. *hai synanabasai autô; synanabainô* (sólo aquí en Mc; cf. *anabainô,* 10,32.33) con dativo, Robertson 529; Blass § 202_8.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

El estilo conciso de la perícopa encierra gran riqueza de significado. Empezando por la dolorida pregunta inicial de Jesús, describe la última crueldad de los que lo custodian, para desembocar en el momento supremo de la muerte, cuyo significado se explica mediante el segundo grito de Jesús y el desgarro simbólico de la cortina del santuario. Existen varios contrastes: por un lado, entre el dolor de la pregunta, debido a la ruina de Israel, y la confesión del centurión, apertura del mundo pagano al evangelio; por otro, entre la burla de los presentes y la gran revelación divina en la muerte, expresada con el rasgarse de la cortina del santuario. La presencia de dos grupos de mujeres como espectadoras de la muerte de Jesús insinúa las diferentes actitudes de sus seguidores ante la cruz.

Pueden distinguirse varios momentos:
15,34: Clamor de Jesús.
15,35-36: La burla y el vinagre.
15,37-39: Muerte de Jesús. Se rasga la cortina del santuario. El centurión.
15,40-41: Los dos grupos de mujeres.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. El verbo "clamar" (gr. *boaô*) (v. 34a), que sólo se emplea en 1,3 y aquí, incluye ya de por sí un rasgo de intensidad.
2. Doble mención de "[una] gran voz" (vv. 34a y 37).
3. El clamor de Jesús (v. 34a) reproduce el primer versículo del Sal 22/21 (v. 34b).
4. La cita en arameo (v. 34b) refiere de algún modo el texto a Israel, como en ocasiones anteriores (cf. 5,41; 7,34; 10,46b; 14,36; 15,22).
5. Sólo en tres de los pasajes con cita en arameo se señala que el texto griego que sigue es una traducción (5,41; 15,22.34b).
6. La cortina que se rasga (v. 38) recuerda el rasgarse del cielo en el Jordán (1,10).
7. La declaración del centurión (v. 39) coincide con la de la voz del cielo en el Jordán (1,11: "Tú eres mi Hijo").
8. La fórmula *Hijo de Dios*, aplicada a Jesús por el centurión (v. 39), coincide con la del título del evangelio (1,1: "[Jesús, Mesías,] Hijo de Dios").
9. Los nombres *Santiago y José* (en la forma helenística *Iôsês*)" (v. 40) se encuentran aplicados a hermanos de Jesús en 6,3.
10. El apelativo *el Pequeño*, aplicado a Santiago (v. 40), recuerda a "los pequeños" que creían en Jesús (9,42).
11. Las *otras muchas* mujeres que habían subido con Jesús a Jerusalén (v. 41b), recuerdan el grupo que, además de los Doce, emprendió con Jesús la subida (10,32) y que lo acompañaron en su entrada en la ciudad (11,8).

LECTURA

Clamor de Jesús

34 *A media tarde clamó Jesús con gran voz:* «Eloi, Eloi, lema sabaktani» *(que, traducido, significa: «Dios mío, Dios mío, ¿para qué me has abandonado?»).*

Nueva referencia cronológica, que repite la que ponía término a las tinieblas (v. 33): *a media tarde* (lit. "a la hora nona")[1600].

[1600] Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 303: La insistencia de Mc sobre la "hora nona", que coincide con la hora del sacrificio vespertino en el templo de Jerusalén (cf. Hch 3,1; 10,3.30), hace que el grito de Jesús adquiera una fuerte coloración litúrgica. Es la oración que, en solidaridad con su pueblo, Jesús eleva a Dios. Cf. Strack-B II 696-702.

Han pasado las tinieblas, que anunciaban el fracaso de los planes de los enemigos del hombre sobre Jesús; tras ellas, se eleva *con gran voz*[1601] el clamor de éste. Para interpretar su sentido hay que tener en cuenta las numerosas alusiones a otros textos del evangelio, los contrastes y las relaciones que presenta con la oración de Jesús en Getsemaní, y el hecho de que sus palabras reproduzcan el comienzo del salmo 22.

Las alusiones

- La primera alusión es a 1,3, único pasaje anterior en que aparece el solemne verbo "clamar" (gr. *boaô*). En aquel pasaje la voz profética (Juan Bautista) exhortaba a "preparar el camino del Señor (el Mesías, Jesús), a enderezar sus senderos"; el clamor indicaba la importancia y la urgencia de esta labor. En el pasaje de la cruz, al final del camino, se constata que éste no ha sido preparado ni los senderos enderezados; Jesús muere expulsado de su sociedad, que lo rechaza y no se enmienda de su praxis injusta. Gravísima acusación de Mc a la sociedad judía de su tiempo, resumen de todo lo expuesto en la narración evangélica; en particular, de la traición de los dirigentes.

- Como en otras ocasiones (5,41; 7,34; 10,46b; 14,36; 15,22), la cita de términos arameos indica que este clamor se refiere de

[1601] La expresión "con gran voz" (gr. *phônê megalê*), añadida al verbo *boaô* ("clamar"), aparentemente pleonástica, pero que relaciona el primer grito de Jesús en la cruz (v. 34) con el del momento de su muerte (v. 37), ha aparecido antes dos veces en Mc, en ambos casos como protesta de poseídos por espíritus inmundos, uno judío y el otro pagano, ante una orden de Jesús que los libera (1,26 [en la sinagoga de Cafarnaún]: "el espíritu inmundo, retorciéndolo y dando un alarido [lit.: y voceando con voz grande] salió de él"; 5,7 [el geraseno]: "dijo gritando a voz en cuello [lit.: gritando con voz grande], ¿Qué tienes tú contra mí, Jesús, Hijo del Dios Altísimo?"). La catadura y el motivo de los que gritan hacen inaplicables estos textos a la situación del Calvario. Sin embargo, para Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 303, Mc utiliza esta expresión en contextos donde se da una revelación decisiva sobre la identidad de Jesús (1,26 y 5,7; cf. 1,3.11; 9,7). Camacho, «Influjo del Sal 22» 41: La expresión "gritar con gran voz/con voz potente" se encuentra muchas veces en el AT. Con ella se enfatiza la oración (Neh 9,4; Jdt 9,1; 13,14, etc.), la súplica (Gn 27,34; Jdt 7,23.29, etc.), el dolor (Jdt 14,16; Job 2,12, etc.), la manifestación gloriosa de Yahvé (1 Sam 7,10; Job 38,7, etc.). Mc se ha servido, pues, de una expresión clásica en la literatura veterotestamentaria. Légasse, *El Proceso de Jesús.La Pasión* 106s: La fórmula introductoria de Mc ("clamó con gran voz") es bíblica y sirve para marcar la intensidad de la oración; cf. Rodríguez Roca, «El último grito de Jesús» 18.

algún modo a Israel: expresa, como se verá, el desconcierto y el dolor de Jesús por el fracaso de su misión con el pueblo judío.

- Solamente en tres pasajes del evangelio se explicita que la equivalencia del texto arameo en griego es una traducción (5,41; 15,22. 34). El hecho de que la primera vez esta anotación se encuentre en el episodio de la hija de Jairo, donde, por la acción de Jesús, la muerte se revelaba como vida (5,39: "La chiquilla no ha muerto, está durmiendo"), traslada este sentido a los otros dos pasajes, en particular, al que comentamos; es decir, tras el clamor desgarrador de Jesús se esconde una realidad de vida.

Por otra parte, los contrastes y las relaciones entre este grito de Jesús y su oración en Getsemaní (14,36)[1602] son los siguientes:

- Allí Jesús se dirigía a Dios como Padre (*Abba*, "Padre"), apelando a su íntima relación con él como Hijo. En la cruz, en cambio, lo invoca con la fórmula: *Dios mío, Dios mío,* es decir, no en su calidad de Hijo, sino como un israelita fiel[1603]. Jesús se pone al nivel de todos los que han sufrido injustamente. La repetición del apelativo subraya la fidelidad: el que invoca es un hombre que no ha tenido más Dios que éste y que nunca se ha separado de su camino.
- En Getsemaní pedía Jesús al Padre que apartase de él aquel trago (lit. "esta copa"), es decir, que le evitase la prueba dolorosa que iba a pasar. En la cruz, Jesús no pide nada, sólo formula una pregunta que delata extrañeza: hay algo que no entiende. La traducción griega hecha por Mc de la partícula aramea *lema* (gr. *eis ti*) da a ésta en primer lugar un sentido final: *¿para qué?*, ¿con qué objeto Dios lo ha abandonado en manos de sus

[1602] Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 108s: La oración del Crucificado se une y prolonga la de Jesús en Getsemaní. B. van Iersel, *Marco* 429s: Las palabras de Jesús recuerdan al lector la escena de Getsemaní. Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 304 nota 23, llama la atención sobre el paralelismo existente entre los dos textos y lo establece en base a otros criterios distintos a los apuntados aquí.

[1603] Brown, *The Death of the Messiah* II 1046s, interpreta este cambio en la invocación como la prueba de la crisis que Jesús está atravesando, sin caer en la cuenta de que es debido a que utiliza las palabras del Sal 22,2.

enemigos?[1604]. No ha impedido el desprecio y el suplicio de su Hijo; según toda evidencia, Israel y sus dirigentes siguen rechazándolo e incluso se burlan de su humillación y sufrimiento (15,29-32)[1605]. Ese pueblo, que rechaza a Jesús y, con él, a Dios, va a la ruina. Esa es la tragedia: Israel se pierde. La pregunta de Jesús revela su amor a ese pueblo. ¿De qué va a servirle esta muerte?.

- En Getsemaní, venciendo la tentación, Jesús confió plenamente en el designio del Padre (14,36b: "no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú"); pero su oración no concluyó allí (no se dice que orara por tercera vez, que sería la definitiva), se prolonga hasta el final de su vida. Aquella aceptación no suprimió su dolor ni su angustia, que vuelven a aflorar en este grito desde la cruz. Jesús no se explica la finalidad de su pasión y muerte, que desembocan en el fracaso rotundo de su misión con Israel y que parecen dar al trate con toda su obra.

Hay que notar, por último, que Jesús no improvisa su clamor, sino que hace suyas las palabras del salmo 22/21,2, queja proverbial del justo perseguido, acosado, que muestra al mismo tiempo su adhesión incondicional a Dios (*Dios mío, Dios mío*) y su estado de abandono (*¿para qué me has abandonado?*)[1606]. Palabras tantas veces pronunciadas, sin duda, por otros, que constituyen la oración de Jesús en la cruz. Mc pone en labios de Jesús el Sal 22,2 primero en arameo[1607] y ofrece después su

[1604] Cf. nota fil. L. Alonso Schökel- C. Carniti, *Salmos* I, Estella [Navarra] 1992, 381s: En Sal 22,2, la pregunta no es protesta; es requerimiento confiado, necesidad de explicarse un hecho incomprensible. Rodríguez Roca, «El último grito de Jesús» 20: El grito de Jesús a Dios supone un interrogarle sobre el sentido de los acontecimientos y por la finalidad última de la pasión.

[1605] Pesch II 722: La oración de Jesús parece también ser una respuesta a las burlas que lo invitan a salvarse él mismo (vv. 30-32).

[1606] Légasse II 973: Al Sal 22/21 se ha aludido ya en 15,24.32.

[1607] Lagrange 433: El grito está enteramente en arameo.Taylor 719: El clamor es una trascripción del original arameo hebraizado. Pesch II 722: Se cita el inicio del Sal 22,2a en versión aramaica; cf. Harrington 64; Trocmé 369. Gnilka II 377: Se cita Sal 21,1 (?) en arameo y se traduce al griego. Camacho, «Influjo del Sal 22» 38: Mc 15,34 y Mt 27,46 transcriben y traducen el Sal 22,2 del arameo al griego; cf. van Iersel, *Marco* 430; Rodríguez Roca, «El último grito de Jesús» 18; Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 304. Légasse II 973: Versión aramea transliterada en griego que constituye un caso único en Mc de una frase de la Escritura.

traducción griega[1608]. Nótese que el comienzo del Sal 22 es único en todo el salterio como expresión del abandono por parte de Dios, y extremadamente sorprendente en cuanto no sólo se afirma este abandono, sino que se subraya ante todo la incomprensión frente a él[1609].

Para comprender en profundidad el contenido del grito de Jesús, hay que considerar el contexto global en que se integran su vida y su muerte. Este contexto es el plan de Dios, expresión de su amor a la humanidad, que consiste en que el ser humano, mediante la práctica del amor, alcance la plenitud de vida, que desarrolle todas las potencialidades que ha recibido en su creación.

Ahora bien, condición *sine qua non* para el amor es la libertad. Si el hombre no fuera libre, sería un ser programado, sin decisión personal y sin posibilidad de crecimiento; no podría responder voluntariamente a la invitación de Dios a secundar su plan, ni aportaría nada propio y decisivo a sus semejantes; sería, por tanto, incapaz de amar y, en consecuencia, no podría desarrollarse ni llegar a su plenitud.

Pero la libertad del hombre es finita y, por lo tanto, imperfecta. Por eso el ser humano puede usar mal de ella y buscar fines opuestos al amor, que no contribuyen a su verdadero crecimiento y maduración; al contrario, lo impiden. De hecho, en la humanidad, el plan de Dios encuentra obstáculos aparentemente insuperables: el egoísmo, la búsqueda del propio interés por encima del bien común, la codicia, la competitividad con los otros, la ambición de riqueza y poder, el afán de prestigio social, etc., que llevan todos ellos al desprecio y a la explotación de los demás, en particular de los más débiles, impidiendo su

[1608] Que no coincide del todo con la versión de los LXX, cf. Pesch II 723; Gnilka II 377; Camacho, «Influjo del Sal 22» 39; Légasse II 973; Trocmé 369; Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 304. Sobre las diferencias entre el texto transliterado de Mc con un arameo correcto y sus posibles explicaciones, así como sobre las diferencias entre la traducción griega de Mc y el texto de la versión de los LXX, vse. Scheifler, «El salmo 22» 45-54; Brown, *The Death of the Messiah* II 1051-1054.

[1609] Cf. Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 305 nota 27, quien señala, además, que lo habitual en los salmos es la afirmación de que Dios no abandona a los que lo buscan (Sal 9,11; 16,10; 37,25.28.32; 94,14) o la invocación a Dios para que no abandone al que se dirige a él (27,9; 38,22; 71,9.18; 138,8). Sobre el salmo 22, vse. el estudio de Alonso Schökel-Carniti, *Salmos* I 372-396.

desarrollo humano y privándolos incluso del derecho a la vida y a una vida digna.

La infinita compasión de Dios por el ser humano no podía resignarse a ver esta situación sin actuar. De ahí la lucha del amor de Dios contra el mal en el mundo. Pero esta lucha no se realiza desde fuera, con intervenciones extrínsecas y puntuales de Dios que, prescindiendo de la libertad humana, irían modificando el curso de la historia. El único camino a su alcance es el de revelar su amor a los hombres, un amor que es más fuerte que el mal y que les da la experiencia de la vida plena y la seguridad del triunfo final de ésta. Él, que es puro amor, no podía actuar como un Dios prepotente, impositivo, amenazador, cuya acción disminuiría y humillaría al hombre. Dios actúa desde dentro, desde el interior de los seres humanos que se abren a su Espíritu y secundan su acción. A través de ellos se canaliza el continuo esfuerzo divino por ofrecer a la humanidad una salida de la situación de infelicidad y de sufrimiento en que se encuentra, por liberarla de sus esclavitudes, de sus miserias y de sus miedos, y por comunicarle vida plena[1610].

Históricamente, la revelación del amor de Dios se realiza plenamente en Jesús, el hombre dispuesto a entregarse hasta el fin por el bien de todos sus semejantes. Dios le comunica su vida (Hijo), lo potencia con su Espíritu-amor y le encarga infundirlo en la humanidad (1,8). Tal es la misión de Jesús, a la que se comprometió en el Jordán (1,9-13): revelar el amor de Dios hasta el fin, para que la humanidad lo acepte y tenga vida. Pero la injusticia que reina en la sociedad humana impide la manifestación del amor divino; por eso Jesús, el Hombre pleno, tiene que asumir la tarea de liberar al ser humano de todas sus alienaciones, de mostrarle cuál es su verdadera meta y ayudarle a alcanzarla.

[1610] Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 339: "Renunciando a soluciones milagrosas y espectaculares, Dios confía al hombre mismo el deber de intervenir allá donde se hace sentir el vacío de su presencia. Es una intervención que se hace especialmente necesaria en la sociedad actual... Ante personas que ya no tienen oídos para oir ni sed alguna de las realidades espirituales, la única manera de hacer creíble a un Dios que sigue presente y activo en el mundo, sufriendo con el hombre sufriente, es la de introducir vida donde reina la muerte. Dios calla no porque no exista o porque quiera desentenderse de nuestros problemas, sino porque nos ha confiado a nosotros su palabra. Somos nosotros los que hemos de romper su silencio, especialmente con nuestras acciones".

De ahí que la actividad de Jesús haya consistido, primordialmente, en quitar los obstáculos que impedían al hombre alcanzar su meta. Ha curado enfermedades, se ha enfrentado a cuantos pretendían hacer de la Ley un absoluto, eliminando el legalismo y poniendo el bien del hombre por encima de todo, se ha esforzado por liberar de la opresión, por suprimir marginaciones, por procurar y fomentar la iniciativa y creatividad del ser humano, por desterrar fanatismos, por crear igualdad y solidaridad, por ir abriendo en la historia caminos a la justicia y a la fraternidad, por hacer presente en ella el reinado de Dios; en definitiva, por mostrar el rostro de un Dios que quiere ser amado en sus criaturas y cuyo designio es la felicidad y el pleno desarrollo de sus hijos. Y todo eso ha sido rechazado por los dirigentes de Israel y, tras ellos, por el pueblo. Jesús ha sido desechado por los suyos como un indeseable, despreciado, insultado, entregado al poder pagano y condenado a muerte. En este momento de máxima desolación dirige a Dios su pregunta sobre la utilidad de su entrega[1611].

Sin embargo, esa entrega sin regateo tiene un sentido. Había que demostrar al mundo que el amor de Dios es más tenaz que el mal, que no cede ante los obstáculos, que está dispuesto a su-

[1611] No pocos autores suavizan el dicho de Jesús pensando que éste recita el salmo entero (cf. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 108 nota 100) o interpretando sus palabras a la luz del conjunto del salmo, que termina con un himno de alabanza a Dios (vv. 23-31) por haber escuchado la oración del suplicante. Así Lagrange 434; Pesch II 722; W. Kasper, *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1976) 146; Gnilka II 377; Trocmé 369; Donahue-Harrington 445. Pero Taylor 719s: La interpretación que ve en el grito una proclamación final de fe, a la luz de todo el Sal 22, es una reacción procedente de la opinión tradicional que no logró tomar en serio la expresión. Sin embargo, la opinión de Taylor no es tampoco muy acertada: "Las interpretaciones menos inadecuadas son las que ven en ella un sentido de desolación en el que Jesús sintió un horror tan profundo por el pecado que por algún tiempo se oscureció la intimidad de su comunión con el Padre". De modo parecido, Witherington III 399: Mc sugiere que Jesús experimentó total alienación del Dios al que había llamado Abba en Getsemaní. Acertadamente, Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 306s: No hay en el texto indicio alguno que permita suponer que Jesús sigue rezando el salmo hasta el fin. No se acerca a la muerte iluminado por una revelación sublime, sino con un angustioso "porqué" entre los labios; cf. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte* 148s; Rodríguez Roca, «El último grito de Jesús» 20. Eckey 393: Diferencia esencial con Sal 22: el salmista experimenta sorprendentemente el cambio de su situación; fue escuchado en su vida mortal. El camino de Jesús es irreversible. Tiene que llevar su agonía hasta el final. Lamarche 387: No cabe continuar el salmo hasta los últimos versículos, que revelan la confianza del salmista; sin embargo, esos versículos prueban que el abandono de que se queja Jesús no tiene nada que ver con una separación espiritual entre él y Dios.

frirlo todo, a perder su prestigio ante el mundo, a ser él mismo despreciado por inútil, con tal de no desmentirse como tal amor. Dios ha abandonado a Jesús en manos de sus enemigos[1612], pero, al mismo tiempo, se ha abandonado él mismo al juicio de los hombres[1613]. Ante ellos, será un Dios inútil e impotente, incapaz de salir en defensa de su Mesías; tiene que soportar que los que él ama sean maltratados. Todo el oprobio, el desprecio que experimenta Jesús, recaen sobre el Padre[1614]. Todos podrán preguntar a Jesús: "¿Dónde está tu Dios, el Dios que es incapaz de ayudarte?" (cf. Sal 42/41,4.11). Un Dios que no se impone a sus adversarios, que se deja derrotar por ellos, es un Dios desacreditado ante la sociedad humana. A los ojos de los hombres, ese Dios no sirve[1615].

Aparece así lo incomprensible del amor de Dios. Es incomprensible que Dios tenga que aparecer como débil e impotente, incluso para defender a los suyos. Él no coarta la libertad humana con imposiciones, castigos o amenazas; prefiere dejarse humillar, hacerse vulnerable, arriesgarse incluso a que el hombre dude de su existencia. Pero sólo un amor como el suyo, que no se desdice ni siquiera ante el rechazo o la negación, es capaz de vencer el mal y derrotar a la muerte.

El cambio en la idea de Dios que se revela en la pasión de Jesús es de tal magnitud que pocos pueden aceptarlo y muchos lo considerarán blasfemo[1616]. Nunca se había concebido un Dios

[1612] Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte* 145: Jesús constata que, a pesar de su dolorosa oración en Getsemaní, Dios lo deja en manos de sus enemigos, que con razón se burlan de él. Jesús se siente abandonado por Dios a una muerte ignominiosa. Se trata de una prueba terrible.

[1613] Lamarche 375: Se cierra la serie de las entregas: los enemigos de Jesús lo han entregado a la muerte; a ellos el Padre "abandona" a su Hijo y, al hacerlo, se abandona él también a la maldad de los pecadores.

[1614] Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 331: Dios no asiste impasible al sufrimiento de su Hijo; él mismo se encuentra implicado. El Padre sufre también con el Hijo, tanto más cuanto que no quiere intervenir para preservarlo de la violencia de los hombres, porque eso supondría coartar su libertad.

[1615] J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca 1975) 215: "Lo que se halla en juego en la muerte de Jesús es la divinidad de su Dios y Padre".

[1616] Lamarche 371: Lo que hay de único y de nuevo en la muerte de Jesús es que en ella se revela Dios y queda abierto el camino hacia él. Vse. las profundas y sugerentes reflexiones de Lamarche sobre la novedad del Dios que, en la cruz, se revela en Jesús (pp. 380-384).

que no se identificase con el poder, y con un poder supremo y absoluto. Que por respeto al hombre, por no privarlo de su posibilidad de crecimiento, Dios sea débil e impotente ante un "no" de la libertad humana, que la eficacia de su amor esté a merced del arbitrio del hombre, era algo absolutamente impensable[1617].

Pero si Dios irrumpiera en la historia para cambiar el rumbo de los acontecimientos, inutilizaría la libertad de los hombres, haría un mundo mecánico, de marionetas. El hombre dejaría de ser tal y su crecimiento y maduración quedarían impedidos. Sería un mundo fracasado. De hecho, siendo libre es la única manera como el hombre puede crecer, y la gloria de Dios Creador es que su criatura crezca hasta el máximo. Si suprimiera la libertad, destruiría al hombre. Por eso Dios no puede forzarla, porque es amor; si lo hiciera, dejaría de serlo. El hombre puede destruirse a sí mismo, pero Dios nunca destruirá al hombre.

Los sucesos siguen, pues, la lógica de la libertad humana; los dirigentes, por defender su posición, rechazan al Mesías; los "hombres" (9,31), instalados en su mediocridad, no toleran el modelo de plenitud humana que encarna el "Hijo del hombre".

Ahora bien, el mal uso de la libertad humana produce innumerables dolores e iniquidades, que reclaman una respuesta. También aquí se inserta la pregunta de Jesús. No ha sido él la única víctima de la injusticia. Al tomar en sus labios el inicio de aquel salmo bien conocido, se pone al nivel de los que antes de él han sufrido injustamente; pronuncia la queja ancestral del inocente condenado, del justo perseguido y abandonado[1618]. Jesús, que está pasando por ese desgarro, se hace paradigma de

[1617] Moltmann, *El Dios crucificado* 217: Comprender a Dios en el Crucificado abandonado por él, exige una "revolución en el concepto de Dios".

[1618] Ernst II 754: El "porqué" de Jesús es una expresión del lamento no sólo del hombre que ora haciendo audible y visible de forma representativa el dolor de todos los hombres, sino en primer lugar un grito del Hijo de Dios en la más profunda humillación y en la extrema solicitud. Pikaza, *Marcos* 216: Jesús muere llamado al Padre, como un justo derrotado. Asume así el destino universal de los que sufren sobre el mundo y acaban aplastados, oprimidos, fracasados, sin respuesta. Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 304: Jesús se sitúa en línea de continuidad con la experiencia que otros han vivido y han manifestado. Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión* 167: Gracias a esta inserción, los cristianos de Jerusalén responden claramente a la cuestión de la identidad de Jesús: él es el *justo que sufre*.

todos los que en la historia han sufrido el desprecio, la persecución y la injusticia; asume la identidad de todos ellos. Encarna y hace suyo todo ese dolor anterior a él, que viene desde el fondo de la historia, pero que no tuvo respuesta en ella. En un acto supremo de amor a la humanidad doliente, se hace la voz de los que no tuvieron voz[1619]. De ahí la añadidura de Mc: *con gran voz*[1620]. Su clamor personal contra el mal y la injusticia va asociado al de todos[1621].

Pero él, que está pasando por el suplicio, el escarnio y la impotencia, aunque no ve el fruto de su labor, sigue confiando en el Padre, y quiere dar respuesta a todos los perseguidos y humillados sin razón. Por eso sus palabras en la cruz no son un grito de desesperación dirigido a Dios[1622], sino una afirmación insistente de Dios mismo (*Eloi, Eloi... Dios mio, Dios mio*) en el momento en el que se le experimenta como un Dios desconcertante, que parece haber abandonado al justo a su suerte[1623]. En la persona

[1619] Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 329: "Efectivamente, en la cruz alcanza Jesús y hace suyo el sufrimiento y la muerte del hombre en su realidad más dolorosa y profunda de "abandono de Dios". Su solidaridad con el hombre en el bautismo (1,9-11), llega aquí a su punto culminante. El crucificado se hace "hermano" de los hombres, compartiendo deliberada y voluntariamente todas sus desdichas y miserias. El ancla de su cruz se hunde tan profundamente en el océano de la humanidad que no existe ya ningún dolor, ningún abandono, ninguna soledad, ningún desprecio, ningún horror, ningún grito que no haya sido asumido por él.

[1620] Gundry 947s: La fuerte voz (cf. 1,26; 5,7) muestra una fuerza sobrehumana. Las víctimas ordinarias de la crucifixión se debilitaban poco a poco y caían en la inconsciencia antes de morir. Camacho, «Influjo del Sal 22» 37 nota 37: El clamor potente de Jesús tiene en Mc más fuerza que en su paralelo de Mt 27,46, ya que este último, al añadir a *phonê megalê* el participio *legôn*, recoge las palabras que siguen de Jesús en estilo indirecto.

[1621] Cf. Moltmann, *El Dios crucificado* 69-81.

[1622] Como sostiene, entre otros, Brown, *The Death of the Messiah* II 1043-1058. B. van Iersel, *Marco* 430: "Este grito desesperado es una variante de la invocación de ayuda pronunciada por los discípulos angustiados en 4,38. La crisis, caracterizada entonces por Jesús como una crisis de confianza, ahora la atraviesa personalmente él".

[1623] Cf. Camacho, «Influjo del Salmo 22» 40. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte* 145: "Jesús grita su angustia, pero en forma de diálogo: proclama aún su confianza («Dios mío»), la certeza de que su Dios está presente a pesar de todas las apariencias". L. Boff, *Pasión de Cristo-Pasión del mundo (Hechos, interpretaciones y significado ayer y hoy)* (Santander 1980) 139: "Todo el relato de la pasión se sitúa bajo el signo de la entrega: es entregado por Judas al Sanedrín (14,10.42); del Sanedrín a Pilato (Mc 15,1.10); de Pilato a los soldados (Mc 15,25); por fin Dios mismo lo entrega a su propia suerte, muriendo con un grito de abandono en los labios (Mc 14,34). Jesús se conserva siempre sereno y dueño de sí durante todo el proceso, cualidad ésta bien observada por los evangelios. No se trata de estoicismo. Es la confianza en la entrega absoluta a Dios. Sigue el camino del Misterio cualquiera que él sea". 144: "Aun cuando en la cruz se siente abandonado del Dios a quien había servido, no se entrega a la resignación... Se entrega, en el paroxismo del fracaso, en

de Jesús crucificado Dios comparte el sufrimiento de todos y nos asegura que ni el mal, ni la injusticia, ni el dolor tienen la última palabra; la palabra última, que es palabra de Vida, la pronuncia él.

La pregunta de Jesús (*¿para qué me has abandonado?*) se refiere al fracaso de su misión y al aparente triunfo de la injusticia; no está en cuestión su éxito personal, porque él sabe que, junto al Padre, fuente de la vida, tiene vida para siempre[1624]. Desde esta convicción se identifica con todas las víctimas del desamor humano, para incorporarlas a su destino de vida. La injusticia no es definitiva, ni Dios olvida. Él contempla todo el arco de la vida del hombre, no sólo la parte que se desarrolla en este mundo, sino también la que se expande en el mundo divino. Todo lo que obstaculiza el crecimiento de la vida e impida su expansión, será superado; si se interpone la muerte física, ésta será vencida. Hay una dimensión y un fruto personal que no dependen de los logros del hombre solo ni de su triunfo externo. De ahí que el éxito o el fracaso no puedan ser calibrados solamente con los ojos de este mundo.

El vinagre

35-36 *Algunos de los presentes, al oírlo, dijeron: «Mira, a Elías está llamando». Uno echó a correr y, empapando una esponja*

manos del Padre misterioso en quien reside el sentido último del absurdo de la muerte del Inocente... Ya no tiene apoyo alguno ni en sí mismo, ni en su obra. Sólo en Dios se apoya y sólo en Dios puede descansar su esperanza. Una esperanza así transciende ya los límites de la propia muerte. Es la obra perfecta de liberación: se ha liberado totalmente de sí mismo a fin de ser todo para Dios". Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 307: "Este porqué angustioso está muy lejos, sin embargo, de ser un porqué desesperado. Angustia y desesperación son conceptos totalmente diversos... El grito de abandono no deja de ser esencialmente una "oración" y, como tal, un testimonio inequívoco de confianza y fidelidad hacia Aquel que, aun permaneciendo cercano, es sentido como ausente... La *doble invocación* ("Dios mío, Dios mío") revela con toda nitidez que su relación con Dios continúa, revindicándolo enérgicamente como "su" Dios y aferrándose a él en medio de la más profunda turbación".

[1624] Conviene tener presente lo que señala Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 109s: El espíritu del salmo citado, como los otros «salmos del súplica», no es dejar al orante sumergido en el abandono. Mc y Mt, al referir esta innovación, sólo han podido mostrarse sensibles al hecho de que, en estas oraciones, el que se lamenta de verse abandonado de Dios ve manifestarse en el futuro su salvación. Más aún, para el cristiano, que sabe que Jesús ya ha vencido a la muerte, es evidente que esta esperanza está inscrita en el mismo lamento. Prueba de ello son los tres anuncios de la Pasión (8,32; 9,31; 10,34), que señalan cual va a ser el desenlace de la muerte de Jesús.

en vinagre, la sujetó a una caña y le ofreció de beber, diciendo: «Dejad, a ver si viene Elías a descolgarlo».

El término "los presentes" designaba antes a los que, en el patio del sumo sacerdote, acusaban a Pedro (14,69.70); ahora, a los que están junto a la cruz y, por su reacción, son enemigos del crucificado. El texto no determina la identidad ni de los que se burlan de las palabras de Jesús (*Algunos de los presentes, al oírlo, dijeron...*), ni del que le ofrece de beber vinagre (*Uno... le ofreció de beber*). Los primeros, por su conocimiento de la persona de Elías, parecen ser judíos; el segundo, por la bebida que le ofrece, podría ser un soldado[1625]. Pero Mc no especifica nada de esto[1626]. Como se ha notado, en todo el episodio del Calvario deja ambigua la calidad de los agentes, sin distinguir entre judíos y paganos. La humanidad en su conjunto está crucificando a Jesús, y por ella se derrama su sangre (14,24: "que va a ser derramada por todos").

La escena compendia de algún modo los ultrajes anteriores, pues reúne la burla de palabra y la crueldad en la acción. En primer lugar, *los presentes*, en son de mofa, interpretan las palabras de Jesús como si fueran una llamada a Elías[1627], para que acuda en su auxilio[1628]. Según el relato legendario (2/4Re 2,11), Elías fue arrebatado al cielo en un carro de fuego. En el judaísmo se especuló mucho sobre la vuelta del profeta, que, según

[1625] Cf. Taylor 720s; Ernst II 755.

[1626] Cf. Légasse II 974.

[1627] Gundry 967: *Eloi* puede ser confundido con *Eliyya*. Harrington 64: La llamada a Dios de Jesús se entiende erróneamente (quizás con malicia) como una llamada a Elías. Al contrario, Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 309: "Dada la imposibilidad acústica y filológica de una confusión por parte de judíos entre *Eloì* y *Elijjahu*, se hace obligado interpretarla como una distorsión voluntaria de las palabras del crucificado que continúa la serie de ultrajes previamente emitidos"; cf. Lagrange 434: Un mordaz juego de palabras. Pesch II 724: Palabras de burla que interpretan malignamente la invocación de Jesús a Dios como invocación a Elías: como no puede salvarse a sí mismo, llama en ayuda a Elías. Lentzen-Deis 463: La invocación de Jesús es ridiculizada e interpretada como llamada de auxilio a Elías. Lamarche 375: La llamada a Elías no es un vilipendio involuntario, sino una burla proveniente de los sumos sacerdotes y letrados; cf. van Iersel, *Marco* 431. Haubeck 341: Las palabras de Jesús no fueron realmente malentendidas, sino (después de los insultos, 15,29-32) malinterpretadas a propósito.

[1628] Pesch II 724: En la fe popular judaica Elías era el que ayuda a su pueblo y a los justos en sus desgracias. Haubeck 341: Según las mejores tradiciones judías, Elías era el socorredor de los piadosos; cf. Strack-B I 1042; Jeremias, *Êl(e)ias*, *TWNT* II 933; Schweizer, *Marco* 373.

la doctrina de los letrados (9,11), debía preceder la llegada del Mesías para preparar su triunfo (cf. Mal 3,23)[1629]. En vista de que los siglos pasaban y Elías no retornaba, la mención de su vuelta ("cuando vuelva Elías") pasó a ser proverbial para indicar un suceso que no llegaría nunca[1630].

Este es el trasfondo del dicho de *los presentes*. Ven en el grito de Jesús la confesión de su fracaso como Mesías y el deseo de ser liberado del suplicio. Al interpretar las palabras de Jesús como una llamada a Elías[1631], quieren trasmitir al crucificado que toda esperanza es vana[1632]. Se ríen de su grito: no hay salida a su situación.

Uno de los presentes, en nombre de todos los que se burlan del crucificado, pasa a la acción: empapa de vinagre una esponja y la sujeta a una caña para dar de beber a Jesús[1633]. ¿Qué pretende con su gesto?, ¿prolongar el suplicio del crucificado, dándole tiempo, irónicamente, a que intervenga Elías?[1634] o ¿acelerar su muerte, dándole de beber? [1635]. Más bien, parece que esto último: con su ofrecimiento pretendería poner fin a la vida de Jesús, sin darle tiempo a esperar nada. En todo caso, está claro que no se trata de un acto de compasión[1636], sino de un gesto

[1629] Cf. Strack-B. IV/2 764-798: Excursus 28: "Der Prophet Elias nach seiner Entrückung aus dem Diesseits" ("El Profeta Elías después de su rapto de este mundo").

[1630] Cf. Lamarche 375: "Aludiendo a Elías, cuya vuelta se demoraba, un deudor podía decir a su acreedor: «Te devolveré lo que te debo cuando vuelva Elías»", es decir, nunca.

[1631] Pesch II 724: Como no puede salvarse solo, llama en ayuda a Elías. Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 309: El que se muestra incapaz de salvarse a sí mismo confiesa su propia impotencia al invocar a Elías como salvador.

[1632] Donahue-Harrington 448, pone aquí en relación la figura de Elías con la de Juan Bautista (9,9-13), indicando que como éste encontró la muerte por su fidelidad a Dios, así Jesús. Pero se trata de una relación forzada, porque la mención de Elías en boca de los enemigos de Jesús se refiere claramente al profeta del AT, cf. Légasse II 975 nota 28.

[1633] Lagrange 434s: Le ofrece *posca*, mezcla de vino y vinagre; cf. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Historia* 151; Trocmé 369. Pesch II 725: El vino agrio, bebida popular, que quitaba la sed; cf. van Iersel, *Marco* 431; Witherington III 399. Pero aquí ni se menciona el vino, ni se dice que Jesús tuviera sed.

[1634] Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 309: El gesto pretende alargar el suplicio de Jesús con la única intención de comprobar si Elías venía a salvarle; cf. Gnilka II 378; Ernst II 755; van Iersel, *Marco* 431; Légasse II 974.

[1635] Taylor 722: M. Goguel [*The Life of Jesus*] 543s, cita pruebas de que se aceleraba la muerte de un crucificado dándole de beber. La misma referencia en Légasse, *El Proceso de Jesús. La Historia* 151 nota 100.

[1636] Harrington 64: Quizás la intención era aliviar el dolor de Jesús. Trocmé 369: Un gesto de piedad.

de oprobio, que recuerda, de algún modo, las palabras del Sal 69/68,22b: "para mi sed me dieron a beber vinagre"[1637]. Con esta probable alusión[1638], insiste Mc en presentar a Jesús crucificado como el justo sufriente por excelencia[1639].

Junto con su gesto, el individuo en cuestión repite la burla sobre Elías (*«Dejad, a ver si viene Elías a descolgarlo»*), como diciéndole a Jesús, de modo sarcástico, que no va a tener tiempo de esperar quien lo socorra; quiere darle la última prueba de su impotencia, fracaso y abandono. Unos y otros, en vez de mostrar algún atisbo de piedad ante el grito desgarrador de Jesús, se ceban en la última crueldad y desean su fin; no hay compasión en esta tierra para él.

Jesús no llega a beber, no acepta que otros le quiten la vida; a pesar de las apariencias, él es quien la ofrece voluntariamente.

Muerte de Jesús y sus efectos

Para interpretar adecuadamente los vv. 37-39, que describen la muerte de Jesús y sus efectos, hay que tener en cuenta el estrecho paralelo que establecen con la escena del bautismo de Jesús (1,10-11).

Los elementos análogos en ambos pasajes son tres, dispuestos en orden inverso (a, b, c, c', b', a'); cada terna acaba con una declaración de sentido coincidente acerca de Jesús (d, d').

1,10-11: En el Jordán (COMPROMISO ASUMIDO)

a) vio (Jesús)
b) rasgarse (el cielo)
c) bajar el Espíritu (hasta él)
d) voz (del cielo): «Tú eres mi Hijo».

[1637] La alusión o evocación al salmo la señalan, entre otros: Pesch II 725; Gnilka II 378; van Iersel, *Marco* 431; Harrington 64; Légasse II 974; Trocmé 369; Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 309 nota 43. En cambio, Taylor 721s: La opinión de que el v.36a se inspira en Sal 68(69),22 no pasa de ser una suposición; es más probable que fuera el episodio el que dirigió la atención de los cristianos al salmo y que éste influyera en el vocabulario del v. 36a. En todo caso, en el salmo, el ofrecimiento del vinagre es signo de oprobio, no de compasión, cf. Pérez Herrero, *o.c.*309 nota 43.

[1638] La duda respecto a ella es que Jesús no ha manifestado su sed.

[1639] Cf. Pesch II 725.

15,37-39: En la cruz (COMPROMISO CUMPLIDO)
c') (Jesús) exhaló el espíritu (v. 37)
b') se rasgó (v. 38) (la cortina del santuario)
a') viendo (v. 39) (el centurión)
d') dijo: «Este hombre era Hijo de Dios»[1640].

La comunicación del Espíritu, que, en el Jordán, procediendo de Dios, tuvo como destinatario a Jesús (c), procede ahora de Jesús y tiene por destinatario la humanidad entera (c'). Veamos los detalles en el comentario a cada versículo.

37 *Pero Jesús, lanzando una gran voz, expiró.*

Ha llegado el momento supremo. Jesús culmina su vida de servicio y entrega a su pueblo y, más en general, a la humanidad. Lo ha dado todo por ofrecer vida al hombre: su tiempo, sus energías, sus ideales, su actividad y hasta su honor. Ahora, por amor a los hombres, entrega lo único que le queda: su propia vida, sin recibir nada a cambio. De hecho, lo único que ha recibido hasta el momento por parte de casi todos ha sido incomprensión, desprecio, rechazo, insulto y dolor. Pero su amor al ser humano lo ha llevado al don total de sí. Se ha enfrentado con todos los obstáculos a la realización del hombre, en particular con los poderosos. Paso a paso ha ido derribando prejuicios, falsas ilusiones y engaños: las barreras sociales y religiosas, la expectativa del glorioso Mesías, la Ley como perfecta expresión de la voluntad de Dios, la santidad del templo explotador, la bondad de los dirigentes, la superioridad de Israel respecto a los demás pueblos... A pesar de la oposición a muerte por parte de los dirigentes judíos, de la falta de respuesta por parte del pueblo y de la incomprensión de sus propios discípulos, nunca se ha echado atrás. El suyo ha sido un amor liberador, desinteresado, tenaz, sin buscar provecho o gloria. No ha rehuido el sufrimiento ni la humillación. Ha demostrado que su amor no pone condiciones ni conoce límite.

[1640] He aquí las correspondencias en griego:

a) *eiden* (1,10)	c') *exepneusen* (15,37)
b) *skhizomenous* (1,10)	b') *eskhisthê* (15,38)
c) *pneuma* (1,10)	a') *idôn* (15,39)
d) *phônê* (1,11): declaración de filiación	d') *eipen* (15,39): reconocimiento de filiación

La frase, con la que Mc pone fin a la vida de Jesús, combina dos elementos: el principal es la expiración de Jesús, y a él se subordina la "gran voz" que lanza. El fuerte grito de Jesús, esta vez inarticulado y distinto del anterior (cf. v. 34)[1641], no es, pues, independiente, sino que está en función de su muerte; describe el modo como ésta sucede[1642]. Jesús muere *lanzando una gran voz*, manifestando una energía sobrehumana impropia de cualquier persona en sus circunstancias[1643].

Hay que notar que Mc, como ocurre con los otros evangelistas, al describir el momento final de la vida terrena de Jesús, no emplea ninguno de los verbos griegos usuales para indicar la muerte (*apothnêskô* o *teleutaô*)[1644], que connotan inactividad[1645]. Al emplear, en cambio, un verbo activo, "expirar" (gr. *ekpneô*) [1646], que no aparece en el AT griego (LXX) ni es de uso corriente en la lengua helenística[1647], señala lo insólito de esta muerte: Jesús no se apaga en el suplicio y la debilidad, sino que muere

[1641] Cf. Gnilka II 378; Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 309s, quien señala que los argumentos de Manicardi, «Gesù e la sua morte» 27, en contra de tal distinción no son convincentes (p. 310 nota 45). Sobre las diversas interpretaciones de este segundo grito, vse. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 111s.

[1642] Taylor 722: Mc describe una muerte violenta rápida. Harrington 64: Muerte rápida y violenta; el relato no se detiene en detalles. Légasse II 976: El aoristo *exepneusen* descarta la idea de una lenta agonía, sino que evoca una muerte brusca, propia de la dignidad del que la sufre. Schweizer, *Marco* 374: La muerte de Jesús es descrita con una sobriedad impresionante; cf. Ernst II 755s; van Iersel, *Marco* 431.

[1643] Gundry 948: El grito con fuerza sobrehumana fue su último aliento. Légasse II 975: Un grito así no es natural, siendo incompatible con el estado de agotamiento en el que debería encontrarse el Crucificado; cf. Schweizer, *Marco* 374; Ernst II 756; Lentzen-Deis 463; Trocmé 369.

[1644] Cf. Taylor 722; Gundry 949; van Iersel, *Marco* 431; Légasse II 976; Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 310.

[1645] En Mc, Jesús, cuando anuncia su muerte o se refiere a ella, usa el verbo *apokteinô*, "matar" (8,31; 9,31*bis*; 10,34; 12,7.8) o, figuradamente, *apairô*, "quitar", "arrebatar" (2,20); en la conjura contra Jesús de los fariseos y herodianos (3,6), se emplea el verbo *apollymi* ("destruir", "acabar con algo o alguien"); en la de los sumos sacerdotes y los letrados contra él, se usa *apollymi* (11,18) y *apokteinô* (14,1). En cambio, *apothnêskô* ("morir"), que aparece en Mc con relación a otros personajes (la hija de Jairo: 5,35.39; el niño epiléptico: 9,26; los hermanos del caso que proponen los saduceos en contra de la resurrección: 12,19.20.21.22), con relación a Jesús, sólo se encuentra en 15,44, en boca de Pilato, y expresa el punto de vista de un pagano sobre su muerte. También, en 15,44, para describir la extrañeza de Pilato por la rápida muerte de Jesús, se usa, por única vez en Mc, el simple *thnêskô* ("morir").

[1646] Para el momento de la muerte de Jesús, Mt 27,50 emplea la expresión *aphêken to pneuma* ("exhaló el espíritu"); Lc 23,46b, como Mc, el aoristo *exepneusen* ("expiró"); Jn 19,30b la expresión *paredôken to pneuma* ("entregó el espíritu").

[1647] Cf. van Iersel, *Marco* 432; Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 310.

con una fuerza inusitada (*lanzando una gran voz*). El verbo que usa el evangelista (en el texto griego, *exepneusen*)[1648] no es sólo un eufemismo por "morir"; en sonido y significado evoca el término griego *pneuma*, "aliento/espíritu", y significa "exhalar el aliento/espíritu"[1649]. Con este verbo indica Mc que la muerte no es para Jesús un acontecimiento que él sufre pasivamente, sino el momento en el que él mismo corona su entrega a favor de la humanidad, efundiendo su Espíritu sobre los hombres[1650].

Jesús no ha permitido que le acelerasen la muerte –por eso no ha bebido el vinagre–; él decide sobre su existencia, él es quien da voluntariamente la vida. Lo que han buscado arrebatarle por la fuerza lo ofrece él libremente como don. Demuestra así que su amor a la humanidad no se detiene o se desdice ni siquiera ante la renuncia suprema; ese amor es más fuerte que el apego a la propia vida.

Con esto lleva a término su compromiso en el Jordán (1,10). Se realiza lo significado por la copa de la Cena: la sangre de Jesús se derrama voluntariamente por todos (14,25)[1651].

Ésta es la respuesta de Jesús a la maldad de los hombres, compendiada en la escena anterior. En lugar de reproche, amenaza o profecía apocalíptica, ofrece al ser humano el Espíritu, que lo lleva hacia la plenitud. El odio que le da muerte queda superado con el ofrecimiento de la vida plena. Muestra así la calidad de su amor: es el amor gratuito, sin límite, el amor propio de Dios.

[1648] Gundry 949: *Exepneusen*, término poético, reservado para ocasiones solemnes o para personas importantes, cf. Reiser, *Markus-Philologie* 157s.

[1649] Cf. van Iersel, *Marco* 432.

[1650] Gramaticalmente puede apreciarse la oposición entre la bajada del Espíritu "hasta Jesús" (1,10, gr. *eis auton*), donde permanecerá y estará activo a lo largo de su ministerio, y la efusión del Espíritu desde Jesús (gr. *ek-pneô/pneuma*), que lo exhala en el momento de su muerte. *Ek* contrasta con *eis* y *-epneusen* está en paralelo con *pneuma*, cf. van Iersel, *Marco* 432. Pesch II 726: La breve descripción de la muerte de Jesús con el término *ekpneô* ("exhalar la vida") mira a subrayar su *pneuma* y a él mismo como portador del Espíritu. Gundry 949: El último aliento de Jesús consiste en una exhalación del Espíritu. Al contrario, Lamarche 376 y Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 310, que consideran el término de Mc como una "palabra banal" para describir la muerte de Jesús e indicar que el Hijo de Dios ha asumido nuestro propio destino. Lo mismo, Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 112s: Resulta vano incluir en el verbo una cierta emisión del Espíritu.

[1651] En aquella ocasión pasó la copa a sus discípulos, invitándolos a estar dispuestos, como él, a llevar su compromiso hasta el final.

Ese amor hace culminar en Jesús la condición divina. La plena capacidad de amar que recibió con el Espíritu en el Jordán se ha traducido en la cruz en acto de plenísimo amor. El que podía amar como Dios mismo, de hecho ha amado como él. Su ser es el de Dios; uno y otro son inseparables. Por eso, como el Padre, dador de vida, puede también él comunicar el Espíritu. Es la llegada del reinado de Dios (1,15), ofrecido a todos los pueblos.

La voz que lanza ahora Jesús es, como la anterior (v. 34), *una gran voz*. Si aquélla anunciaba vida para los oprimidos de todos los tiempos, ésta anuncia que, en Jesús, la fuerza de vida y amor de Dios, el Espíritu, está disponible para la humanidad. El Espíritu-amor ha penetrado todo el ser de Jesús, se ha integrado en él y lo constituye de tal modo que toda acción u obra suya irradia y comunica esa fuerza, rebosa de ese amor. Por eso, al morir, Jesús exhala con grande y audible fuerza tanto su aliento vital como el Espíritu[1652].

La voz que lleva el Espíritu es fuerte para que llegue a toda la humanidad[1653]. Es el pregón de la obra suprema del amor de Dios, la comunicación de su ser a los hombres. Jesús muere dándose él mismo, pero dando al mismo tiempo el Espíritu que lo llena. En su muerte se desvela su vida plena.

38 ... y la cortina del santuario se rasgó en dos de arriba abajo.

El santuario o capilla central del templo de Jerusalén, era el lugar sagrado por excelencia[1654]. Constaba de dos habitaciones, la primera, a la que se accedía desde el exterior, era llamada "el Santo", y estaba separada del patio por una cortina; allí ofrecían los sacerdotes el sacrificio del incienso. La segunda habitación,

[1652] Cf. van Iersel, *Marco* 432.

[1653] Gnilka II 378s: El fuerte grito quiere, sencillamente, anunciar al mundo la muerte de Jesús. Éste no cae en la muerte de manera imperceptible. Légasse II 975: Jesús no va de incógnito a la muerte, al contrario, da potentemente al mundo la señal de lo que es, para el mundo, el acontecimiento decisivo de la salvación. Para Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 310, el grito "ha de tener para el evangelista un carácter revelador. Pero tal revelación queda velada en lo que se presenta ante todo como el signo inequívoco de la muerte".

[1654] El término *naos*, "santuario", se ha usado solamente en las acusaciones contra Jesús (14,58; 15,29). Para designar el templo, el término empleado es *to hieron* (11,11.15*bis*.16.27; 12,35; 13,1.3; 14,49). Sobre la diferencia entre ambos términos, vse. G. Biguzzi, *"Io distruggerò questo tempio". Il tempio e il giudaismo nel vangelo di Marco* (Roma 1987) 109-113.

llamada "el Santo de los santos" o "Santísimo", estaba separada de la primera por una segunda cortina, que velaba el interior[1655]. Se consideraba la morada de Dios y en ella podía entrar solamente el sumo sacerdote una vez al año, llevando la sangre de la Expiación.

Apoyándose en esta realidad, Mc introduce un nuevo símbolo, la cortina del santuario[1656]. El hecho de que hubiera dos cortinas y Mc no especifique de cuál trata, sugiere ya un sentido simbólico[1657]. Para interpretarlo hay que volver al paralelo con la escena del bautismo de Jesús. Cuando Jesús subió del agua, se rasgó el cielo, dejando abierta la morada de Dios (1,10) y permitiendo la comunicación divina a Jesús por medio del Espíritu. Ahora, el Espíritu procede de Jesús crucificado, luego él es la morada de Dios en la tierra[1658]; en otras palabras, el santuario, es decir, el lugar de la presencia de Dios, es Jesús mismo en

[1655] Para designar la cortina, Mc emplea un término equívoco, *katapetasma*, que en los LXX, Filón y Joséfo se aplica tanto a la cortina exterior (llamada generalmente *to kalymma)* como a la interior, cf.Taylor 722; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 113. Por esta razón las opiniones de los autores varían. Unos se inclinan por la cortina exterior, que era de grandes dimensiones y se ajusta mejor a la descripción de Mc ("se rasgó en dos de arriba abajo"), vse., p.ej., Lagrange 436, Taylor 723, Pesch II 727, Légasse II 976s, Trocmé 369; otros, por la interior, así, p. ej., Strack-B. I 1045, Lamarche 387, Witherington III 400 o Eckey 395.

[1656] Taylor 723: No se trata de un velo material, sino simbólico. Lohse, *La storia della passione* 113: No se trata de fijar un hecho histórico, sino, más bien, de dar una explicación teológica de la muerte de Jesús. Pikaza, *Pan, casa, palabra* 412: Es claro que este dato ha de entenderse en sentido simbólico-religioso. Lamarche 387: El velo del santuario es aquí más teológico que histórico. Harrington 64: La yuxtaposición de la confesión del centurión con la cortina rota imbuye al conjunto de un significado simbólico relacionado con la misión a los gentiles.

[1657] Entre los autores, predominan dos interpretaciones: una interpreta la cortina rasgada como signo de que, en la muerte de Jesús, queda desvelado el misterio de Dios; otra, como signo de la destrucción definitiva del templo y del culto judíos que esa muerte entraña. Para la exégesis más antigua, vse. Pesch II 728 y Lamarche 376 (su art. «La mort du Christ et la voile du temple selon Marc», *Nouvelle Revue Theologie* 96 (1974) 583-599, ofrece una amplia panorámica de la exégesis patrística); para la exégesis actual, vse. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 114s. Algunos autores, como haremos nosotros aquí, se inclinan por integrar ambas interpretaciones: así, Taylor 723, Gnilka II 379, Lamarche 376-384 y Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 310-312. Para Harrington 64, el hecho de que la cortina se rasgara en el momento en que muere Jesús sugiere que ha llegado el final de la antigua alianza con Israel.

[1658] Légasse II 977 nota 44, se muestra contrario a que el uso en 1,10 y 15,38 del verbo "rasgar" lleve a interpretarlo, en este último texto, como un símbolo de revelación, puesto que allí se trata de una teofanía de la que Jesús es el único beneficiario y faltan los rasgos espectaculares que caracterizan el prodigio en 15,38. La argumentación de Légasse carece de fundamento, porque la teofanía del Jordán tiene como objetivo manifestar la realidad de Jesús a la humanidad entera y también ella es descrita con rasgos que pueden calificarse de espectaculares: el cielo se rasga y el Espíritu, como una paloma, baja sobre Jesús.

su expresión máxima de amor, manifestada en su muerte[1659]. La imagen de la cortina rasgada en el momento de su muerte, significa que en ella queda al descubierto definitivamente el ser y la realidad del Dios-amor[1660]. Jesús muerto en la cruz es la teofanía permanente para todas las épocas y naciones, constituye la suprema revelación de Dios.

La cortina rasgada *en dos* es, pues, figura de la humanidad de Jesús rota por la muerte e indica que el santuario de Dios, que es Jesús, y con él la realidad divina quedan enteramente patentes. *De arriba abajo* añade el sentido de lo celeste y de lo terrestre[1661]. La muerte de Jesús deja manifiesto a Dios en el Hombre[1662]. En Jesús, muerto en la cruz, quedan revelados el ser de Dios y el del Hombre Hijo de Dios, que son el mismo: el amor hasta el fin.

En el templo, Dios siempre había estado oculto. Ahora, por primera vez, se rasga el velo que lo encubría: lo que es Dios se manifiesta en Jesús[1663]. Ya no es inaccesible. Con su vida y muer-

[1659] Gundry 950: En su último aliento exhala Jesús el viento del Espíritu que rasga el velo. Aspecto visible de su expiración. B. van Iersel, *Marco* 432: En el momento de su muerte, Jesús emite un suspiro con tal fuerza que su espíritu, como un golpe del viento, desgarra el velo del templo en dos. Mc establece una conexión entre la acción de Jesús, expresada con el verbo *exepneusen* (vv. 37.39), y el desgarro del velo (v. 38). Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús*, 311: El velo que se rasga es como si apareciera impreso sobre la cruz. Se da una especie de identificación entre el crucificado y el velo del templo, hasta el punto de que su muerte es visualizada y comprendida como un desgarrón del mismo.

[1660] Lamarche 378: Doble perspectiva: destrucción irremediable y apertura decisiva. La alianza que era el Mesías, la promesa viva, el templo vivo donde Dios se hacía presente, todo esto es desgarrado por los hombres. Este desgarro es la muerte de Jesús. Pero es al mismo tiempo una revelación. Jesús, que ha mostrado su fuerza con los enfermos y los malos espíritus, no quiere hacer nada para resistir a los hombres o imponerse a ellos: se entrega a ellos, atado de pies y manos; se aniquila ante ellos. Es la expresión del amor. Amor quenótico, revelación exacta del amor del Padre por los hombres.

[1661] Para Légasse II 977, se trata de una descripción enfática y reduntante. Para Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 311, la ruptura "en dos" y "de arriba abajo" indican un desgarrón total e irremediable. Pero no sólo eso, porque ese sentido es el que se expresa con el verbo "rasgar" (*eskhisthê*); luego han de tener una significación más profunda.

[1662] Taylor 723: El velo rasgado simboliza la apertura del camino que lleva a Dios efectuada por la muerte de Cristo; cf. Donahue-Harrington 452. Witherington III 399: En la muerte de Jesús se ha abierto definitivamente el camino entre cielo y tierra.

[1663] Gnilka II 380: Dios, en la cruz de su Hijo, queda desvelado y accesible a todos, también a los gentiles. Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 312: "Saltando las barreras de su recinto sacro, Dios ha penetrado en la profundidad de toda la miseria humana, compendiada en el crucificado y, consiguientemente, se ha hecho accesible a todos. Todos pueden contemplar ya a través del crucificado aquella majestad divina que el velo del templo pretendía salvaguardar".

te, Jesús ha revelado todo lo que es Dios Padre para el hombre: amor sin límite.

El verbo "rasgar" lleva en sí un sema de violencia, que ya apareció en el Jordán (1,10): lo rasgado no tiene componenda, está definitivamente "roto". Ahora este verbo (gr. *eskhisthê*)[1664] podría indicar el efecto inmediato, inexorable, de la muerte de Jesús sobre la institución del templo[1665]. De hecho, esta revelación de Dios en Jesús invalida el antiguo santuario judío y todos los templos[1666]. Dios no está vinculado a lugar alguno ni habita entre cuatro paredes, por ostentosas que sean. Está vinculado al Hombre en el que habita su Espíritu-amor; se le encuentra plenamente en Jesús, el Hombre-Dios y, tras él, en todo el que recibe el Espíritu[1667].

Con esta afirmación derriba Mc todos los sistemas religiosos de la antigüedad, basados en los templos, que competían en riqueza y esplendor, y en los sacrificios de animales. Al lado de la cruz, todo eso ha caducado. Dios no necesita ni requiere esos burdos homenajes de los hombres. Lo único que pide es que el ser humano acepte su amor, manifestado en Jesús, y lo irradie para comunicar vida y felicidad a los demás.

Nótese que Mc no insinúa ni por un momento un carácter sacrificial para la muerte de Jesús[1668].

[1664] Que algunos consideran una pasiva divina o teológica: cf. Brown, *The Death of the Messiah* II 1100; Witherington III 399; Pérez Herrero, *o.c.* 311.

[1665] Pikaza, *Marcos* 217: Con la muerte de Jesús acaba el templo. Muere el mesías de Isarel y en su muerte acaba el signo clave del nacionalismo israelita: el velo que separa lo sagrado y lo profano, los judíos y los gentiles. Lentzen-Deis 463: La ruptura de la cortina del templo se convierte para el templo judío en signo de su sustitución.

[1666] Légasse II 978: La muerte de Jesús, sacrificio sangriento que funda la nueva alianza y la extiende a todos los hombres (10,45; 14,24). Se deduce que con ello pone fin al culto del templo y al templo mismo. Por esto, el templo, aunque permanece en pie, deja de ser un lugar santo; cf. Schweizer, *Marco* 375; Ernst II 757; Trocmé 369s.

[1667] Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 312: "El crucificado queda constituido en el nuevo templo de Dios no levantado por manos humanas".

[1668] Lamarche 379s: Sería un contrasentido creer que el NT, especialmente Mc, pretenda reducir la muerte de Jesús a un mero sacrificio. Se correría así el riesgo de establecer entre Jesús y su Padre una relación sacrificial que fija a Dios en una actitud que no se corresponde para nada con lo que Mc intenta hacernos descubrir en la revelación de la cruz. Si el velo del santuario se desgarra es para permitirnos ver el misterio de Dios, revelado en su Hijo. A través de él descubrimos un Dios que el amor kenótico vuelve débil, sin defensa, vulnerable, humilde y humillado, bien diferente de esa entidad impasible de amor posesivo, que a menudo nos imaginamos.

39 *Al ver el centurión, que estaba presente frente a él, que había expirado de aquel modo, dijo: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios».*

Mc presenta en el Calvario un nuevo personaje, bien caracterizado: *el centurión*, es decir, el jefe de una unidad militar de cien hombres[1669]. Se trata de un pagano perteneciente al ejército romano que, por su grado en él, estaba al frente del pelotón de ejecución y que, como tal, dirigía o supervisaba todo lo que se hacía con los crucificados[1670].

El participio griego que usa Mc (*ho parestêkôs*, part. perf. de *paristêmi*) para indicar la presencia del centurión, traducido por *que estaba presente*, es el mismo que ha empleado para señalar la presencia de los que, junto a la cruz, se burlan de las palabras de abandono que Jesús dirige a Dios (v. 35: gr. *tôn parestêkotôn*). Contrapone así la reacción positiva del centurión ante la muerte de Jesús a la crueldad de todos los que en la cruz se han burlado de él[1671].

El centurión está situado *frente a* Jesús[1672] o de cara a él; ha podido observar y darse perfecta cuenta de lo sucedido[1673]. Lo que le impresiona es "ver" el modo como ha expirado Jesús[1674]. Textualmente, la frase *que había expirado de aquel modo* hace referencia a la anterior de "lanzando una gran voz, expiró" (v. 37), que describía precisamente cómo murió Jesús[1675]. "Ver" que

[1669] B. van Iersel, *Marco* 434: El término *kenturiôn* es una transliteración del término latino provisto de un sufijo griego. Cf. nota fil.

[1670] Légasse II 979: "El centurión", con artículo, es decir, el jefe del pelotón de ejecución; cf. Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 313.

[1671] Légasse II 978s: La confesión del centurión forma una oposición con los sarcasmos suscitados por el grito de abandono de Jesús. Pérez Herrero, *o.c.*314: La reacción del centurión constituye el contrapunto positivo a los ultrajes de los sumos sacerdotes que ponían como condición para creer en Jesús el verlo descender de la cruz (15,32).

[1672] Sorprendentemente, Gundry 973 propone que "frente a él" se refiere no a Jesús, sino a la cortina del templo, por eso ve como ésta se rasga. Lo mismo, Brown, *The Death of the Messiah* II 1144s y van Iersel, *Marco* 434.

[1673] Légasse II 979: Está de cara a Jesús, olvidándose de los otros condenados. Su atención, como la del lector, está fijada en aquel que ocupa el centro del relato.

[1674] Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 313: "De este centurión se acentúa de manera especial su relación con el crucificado, señalando su actividad ("viendo") y su posición de atento observador ("estaba frente a él"), todo ello en relación con el modo en que Jesús muere".

[1675] No se refiere, pues, a las circunstancias que rodean su muerte (las tinieblas, la ruptura del velo del santuario), sino al modo en que muere: dando una gran voz. El "ver"

aquel hombre, en el momento de su extremo agotamiento y de su fracaso más rotundo, exhala su espíritu con una voz tan potente que nadie en sus circunstancias sería capaz de emitir, que muere con una energía sobrehumana, es lo que le lleva a descubrir la singularidad de esa muerte y a reconocer en ella la verdadera identidad del crucificado.

El centurión es el único que reacciona positivamente ante la muerte de Jesús. No "ve" en ella sólo la muerte de un ajusticiado, sino que comprende el sentido de ésta. Allí, en la cruz, donde todos cuestionan y ridiculizan la relación del crucificado con Dios, donde aparentemente sólo hay ausencia y negación de Dios, un pagano capta lo que nadie ha captado hasta ahora: que es Jesús el que decide entregar voluntariamente su vida (muerte activa) y el que ofrece con ella el Espíritu de Dios a toda la humanidad. Y esta percepción lo lleva al reconocimiento de la condición divina de Jesús.

Para los judíos, imbuidos de nacionalismo excluyente y encandilados con un mesianismo triunfante, la muerte en la cruz era un fracaso y demostraba la falsedad de las pretensiones de Jesús. Para este pagano, en cambio, esa muerte demuestra que estaba en Jesús la vida de Dios. Los dirigentes judíos, en su burla de Jesús, habían puesto como condición para creer en él verlo bajar de la cruz (15,32), es decir, que realizara un acto portentoso y avasallador; para ellos, el único valor es el poder. Ahora, el centurión, precisamente al "ver" que Jesús muere de esa manera, sin bajar de la cruz, cree[1676]; tampoco él esperaba ningún portento, pero ha experimentado el infinito amor.

designa aquí, por tanto, una percepción auditiva, cf. nota fil. Taylor 723: Lo que mueve al centurión a hablar es el espectáculo de la muerte y el fuerte grito de Jesús. Pesch II 729: Porque ve, percibe que Jesús muere de esa manera: con el fuerte grito. Gnilka II 380: Su declaración nace como consecuencia del grito de muerte de Jesús y de las restantes circunstancias de su muerte. Légasse II 979s: "Viendo" se refiere al clamor con el que se cumple la muerte. El pagano ha visto a Jesús, en el colmo de su debilidad, manifestar su poder. Pérez Herrero, *o.c.* 313s: El objeto de su visión no puede ser otro que la muerte misma de Jesús, acompañada de su "fuerte grito". La presencia del verbo *exepneusen* en los vv. 37 y 39 no deja lugar a dudas.

[1676] Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 314: A diferencia de los sumos sacerdotes (15,32), el centurión no condiciona la fe a la eliminación de la cruz. Al contrario, es precisamente la muerte sobre la cruz la que lo lleva a la confesión de Jesús como Hijo de Dios; cf. Gnilka II 380.

La confesión de fe del centurión: *Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios*[1677], refrenda las palabras que, en el Jordán, dirigió la voz del cielo a Jesús: "Tú eres mi Hijo" (1,11). Estas últimas describían una experiencia íntima de Jesús; las del centurión, expresadas con plena convicción *(Verdaderamente)*[1678], formulan en alta voz la experiencia interna que le ha proporcionado "la visión" de Jesús en su muerte[1679]. "Ve" en Jesús, en primer lugar, su humanidad, al hombre condenado como blasfemo por los dirigentes de Israel y ejecutado como rey de los judíos por el poder romano (*este hombre*)[1680]; pero, con su juicio (*era Hijo de Dios*), el centurión justifica la actuación anterior de Jesús y califica de injusta la sentencia y condena que sobre él se ha pronunciado. Desautoriza así la rotunda negativa que los poderosos de uno y otro signo han dado a Jesús y lo acredita como *Hijo de Dios*[1681]. Es más, con sus palabras, formuladas en pasado

[1677] Aunque gramaticalmente puede traducirse: *era el Hijo del Dios*, con artículo (cf. nota fil.), es preferible conservar la frase inarticulada, como la pone Mc en el título del evangelio (1,1: "Jesús, Mesías, Hijo del Dios"), dejando abierta la condición de "hijos" para los que reciben el Espíritu de Jesús.

[1678] Pesch II 729: La fórmula aseverativa *alêthôs* ("verdaderamente") confiere un relieve solemne a la afirmación.

[1679] Radermakers 316: La confesión del centurión, obra del Espíritu.

[1680] Pérez Herrero, *o.c.* 315: "La confesión del centurión comienza por asentar la verdadera humanidad de Jesús: *Este hombre*; cf. Eckey 396.

[1681] Según Lohmeyer 347, la confesión del centurión, que el sumo sacerdote consideró una blasfemia (14,64), supera a la de Pedro (8,29). Mc la considera, por tanto, de capital importancia. Taylor 724, considera estas palabras del centurión como un paralelo de la expresión "Hijo de Dios" de 1,1, es decir, como una confesión de la divinidad de Jesús en sentido plenamente cristiano. Schweizer, *Marco* 375s: Confesión de fe en plena regla. Gnilka II 380: Las palabras del centurión deben considerarse como la manifestación plenamente válida de la fe cristiana. Se ve esto tanto por el estilo de aclamación como por el título de Hijo de Dios. Gundry 974s: El centurión confiesa a Jesús como verdadero Hijo de Dios; no le atribuye un título meramente pagano, sino que con él quiere expresar la relación única de Jesús con Dios. Légasse II 980s: La falta de artículo no puede descartar el carácter único y verdaderamente divino de esta filiación. "Hijo de Dios" tiene aquí sentido determinado, porque el artículo falta a menudo cuando el predicado precede al verbo. Sin embargo, no se puede hablar de la conversión del centurión, pues Jesús muerto no puede, por ahora, ser objeto de una adhesión de fe idéntica o comparable a la que más de un pagano ofrecerá después de la Resurrección. Su declaración tiene el valor de una prefiguración. Lamarche 387: Se trata para Mc de una verdadera confesión de fe cristiana, comparable a la de 1,1. Donahue-Harrington 449: Hijo de Dios como en 1,1, pero esta vez con sentido determinado. Pérez Herrero, *o.c.*, 315s: La declaración pospone el verbo copulativo, uniendo dos términos aparentemente irreconciliables y subrayando lo paradójico de la afirmación: "este hombre" - "Hijo de Dios". El título Hijo de Dios, sin artículo, tiene sentido determinado, pues precede al verbo. La ausencia de artículo podría responder al deseo de subrayar el "aspecto cualitativo" del título, que no haría referencia a una función determinada, sino a la condición más íntima del ser personal de Jesús. La vida terrena de

(*era*), lo que Mc quiere subrayar es que la filiación divina de Jesús no sólo se hace patente en su resurrección, cuando alcance su condición gloriosa, sino que debe ser reconocida también en toda su vida terrena, incluida su pasión y muerte[1682].

Es evidente que no hay que interpretar la figura del centurión de manera historicista. Es más bien un personaje representativo de los paganos que llegan a la fe en Jesús[1683]. El mismo hecho de que aparezca como jefe de cien hombres, lo presenta como una promesa de la conversión de numerosos paganos. Con la muerte de Jesús, el acceso a Dios está abierto a todos y no a un pueblo privilegiado[1684].

La confesión del centurión resulta así la inesperada respuesta a la angustiada pregunta de Jesús (v. 34: "Dios mío, Dios mío, ¿para qué me has abandonado"). La entrega de Jesús no sucede, pues, en balde; tiene su fruto[1685]. Israel, en su conjunto, rechaza

Jesús era la del Hijo de Dios. En cambio, para van Iersel, *Marco* 480, no se trata de una plena confesión de fe, porque falta el artículo y dice "era" no "es"; además, tal confesión no es posible hasta que Jesús no haya resucitado. En la misma línea, Ernst II 757 y Eckey 396, para quien la falta artículo indica que la expresión es análoga a la usada por los paganos para designar "un hombre divino" (*Augustus divi filius*).

[1682] Gnilka II 380: Hijo de Dios se refiere a la vida y muerte de Jesús, ahora ya concluida ("este hombre era") y constituye una especie de resumen al final del evangelio. Confiere una significación a su totalidad. Sólo a partir de la muerte de Jesús en la cruz se puede comenzar a comprender quién era éste. Gundry 951: El imperfecto ("era") implica que Jesús había sido Hijo de Dios todo el tiempo. Lamarche 387: Con el verbo en pasado ("era") Mc quiere indicar que la filiación divina de Jesús hay que descubrirla no solamente en su ser glorioso, sino en su pasión, su muerte y toda su vida terrena. Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 316: "La formulación del *verbo en pasado* ("era") viene exigida por la situación en que se encuentra el centurión: está ante uno que acaba de expirar y sus palabras reflejan una apreciación sobre el pasado. Esto no significan que no valgan también para el presente, pero al evangelista le interesa subrayar que todo lo dicho precedentemente sobre Jesús respondía a su condición de Hijo de Dios. Su vida terrena era la vida del Hijo de Dios".

[1683] Pesch II 732: "El centurión se hace el representante de la Iglesia de los gentiles bajo la cruz". Ernst II 757: El centurión expresa en nombre del mundo pagano aquel reconocimiento o profesión de fe que le ha sido negado a Jesús por los dirigentes de su pueblo; cf. Pikaza, *Marcos* 217. Eckey 396: Precursor de los paganos que en tiempo de Mc reconocen a Jesús.

[1684] Cf. Schweizer, *Marco* 379.

[1685] La expresión que advierte de la presencia del centurión, *ho parestêkôs*, enlaza con el sentido figurado de la primera parábola del Reino (4,26-29 Lect.). El uso en la parábola del verbo *paristêmi* (v. 29: *parestêken*, "está presente/está ahí"), que de ordinario se refiere a personas (cf. 14,47; 15,35.39), aplicado a "la cosecha" (*ho therismos*), pone a ésta en relación con el centurión que está presente frente a Jesús: este hombre representa el fruto de su muerte, "la cosecha" que está a punto. Esta alusión explica también el otro término extraño en la parábola relacionado con "el fruto" (*ho karpos*): *paradoi*, "se entrega" (v. 29), un verbo empleado frecuentemente con relación a la muerte de Jesús (cf. nota fil.).

al Mesías y se pierde, pero en el resto de la humanidad habrá quienes, como el centurión, perciban y comprendan el amor sin límite de Jesús en la cruz y la presencia de Dios en él[1686]. Con las palabras del centurión insinúa Mc que serán los paganos quienes interpreten correctamente la muerte de Jesús, viendo en ella la suprema manifestación del amor de Dios[1687].

Los dos grupos de mujeres

40-41 ***Había también unas mujeres observando de lejos, entre ellas María la Magdalena, María la de Santiago el Pequeño, la madre de José, y Salomé, que, cuando él estaba en Galilea, lo seguían prestándole servicio; y además otras muchas, las que habían subido con él a Jerusalén.***

Aparte de todos los personajes, judíos y paganos, que han tenido algún tipo de protagonismo en los acontecimientos de la crucifixión (los soldados, los transeúntes, los sumos sacerdotes y letrados, los compañeros de suplicio de Jesús, el centurión, etc.), como espectadoras de la muerte de Jesús señala Mc dos grupos de mujeres[1688]. El primero incluye a cuatro mujeres citadas por su nombre y mencionadas por primera vez en el evangelio: *María la Magdalena, María la de Santiago el Pequeño, la madre de José, y Salomé*[1689]. Las mujeres de este grupo no se acercan a

[1686] Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de* Jesús 331: Cuando Jesús muere sobre la cruz, cuando aparece en el extremo de la debilidad, cuando alcanza el abismo más insospechado de la existencia humana, el título de Hijo de Dios que le confiere el centurión sólo puede despertar una idea: la de un amor sin medida que lo lleva a vaciarse por completo y a entregarse confiadamente a su Padre como corresponde al Hijo.

[1687] Pikaza, *Marcos* 217: Este centurión aparece así como principio de un camino de misión universal y de evangelio abierto a todo el mundo, como el primero de todos los cristianos que confiesan de una forma expresa la fe en Jesús crucificado.

[1688] Pescht II 735s: Dos grupos de mujeres: las que han seguido y servido a Jesús en Galilea y el grupo anónimo, más numeroso, que lo ha acompañado a Jerusalén. Pikaza, *Marcos* 219: El texto permite distinguir con cierta probabilidad dos grupos: el de *unas mujeres* (tres de ellas con nombre) y el de las *otras muchas*. Lo mismo, Légasse II 984. Para van Iersel, *Marco* 445, a semejanza de los discípulos, las mujeres están constituidas por un grupo interno de tres y un grupo más amplio; cf. Witherington III 400.

[1689] Contra la opinión mayoritaria de los autores, que piensan que las mujeres citadas por su nombre en Mc 15,40 son tres (así, p. ej., Schweizer, *Marco* 380; Gnilka II 381; van Iersel, *Marco* 443; Pikaza, *Marcos* 219; Légasse II 985; Lentzen-Deis 464; Witherington III 400), Pesch II 737-740 sostiene que se trata de cuatro, argumentando que la construcción griega de la frase *Maria hê Iakobou tou mikrou kai Iôsêtos mêtêr* designa dos mujeres diferentes: "María la de Santiago el Menor" y la "[María] madre de José", como lo confirma

la cruz; contemplan los acontecimientos del Calvario a distancia (*observando de lejos*)[1690], como Pedro había seguido a Jesús cuando éste fue apresado y conducido a juicio (cf. 14,54)[1691].

De las cuatro mujeres mencionadas, dos de ellas aparecen sin vínculo familiar alguno (*María la Magdalena* y *Salomé*), pero a una se la designa por su lugar de origen (la Magdalena = de Magdala, ciudad en la costa occidental del lago de Galilea, al norte de Tiberíades)[1692], mientras que a la otra por su nombre sin más[1693]. Las dos mujeres restantes, una con nombre propio (María) y la otra designada por su papel familiar (madre), se citan con el nombre de sus respectivos hijos: *María la de Santiago el Pequeño*[1694] y *la madre de José*; cada una es madre de un varón (de Santiago, la una; de José, la otra)[1695], que pertenece a una nueva generación.

la presencia de "María la de José" en la sepultura (15,47) y de "María la de Santiago" en el sepulcro (16,1). En la misma línea, Trocmé 372. La argumentación de Pesch resulta la más convincente. No tiene explicación el hecho de que, si se tratara de la misma María, en la sepultura se la designe como "la de José" y, cuando van al sepulcro, como "la de Santiago". Es más lógico suponer que se trata de dos mujeres diferentes. En la lista de 15,40 "la madre de José" aparece innominada para no repetir por tercera vez el nombre de María, que sería también el suyo (cf. 15,47). Para Taylor 724, se mencionan probablemente tres mujeres, pero serían cuatro si se adopta la lectura variante (B Ψ 131) que coloca el artículo *hê* antes de la expresión *Iôsêtos mêtêr*. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 424 nota 184, señala que lo más probable es que haya que contar cuatro mujeres, distinguiendo entre "María la de Santiago el menor" y la madre (anónima) de José. En cambio, como se ha indicado, en su *L'Évangile de Marc* sostiene que probablemente se trate de tres. Ernst II 759s, plantea la posibilidad de que, originariamente, la tradición hablara de dos mujeres (María la de Santiago y María la de José) que el redactor del relato premarcano de la pasión habría convertido en una (María la madre de Santiago y José), y señala que la opinión representada por R. Pesch cuenta con motivos objetivos y lingüístico-estilísticos. Véanse en las notas filológicas las variantes textuales del versículo. De cualquier forma, se trata de una cuestión secundaria que no afecta al papel que, para Mc, desempeñan estas mujeres.

[1690] De las cuatro mujeres, María la Magdalena y María la de José se encontrarán también como "observadoras" en el momento de la sepultura de Jesús (15,47). Y, en la escena del anuncio de la resurrección (16,1-8), se dirá de todas ellas que "observaron" que la losa del sepulcro estaba corrida (16,4), cf. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 123; Lamarche 391.

[1691] Cf. Légasse II 984.

[1692] Cf. Lagrange 439; Pesch II 737; Gnilka II 381.

[1693] Mt 27,56 identifica a Salomé con la madre de los Zebedeos.

[1694] Santiago podría designar su padre, su marido o su hijo, cf. Pesch II 738; Légasse II 985. En todo caso, como señala Lagrange 439, una mujer podía ser designada por el nombre de su hijo; no era uso griego, pero sí árabe; la denominación denota una influencia semítica (cf. 15,47; 16,1). El paralelo con "María la de José" (15,47) que, en 15,40, aparece como su madre, lleva a considerar a Santiago como el hijo de esta otra María.

[1695] Los nombres de Santiago y José aparecen, en 6,3, en la lista de los "hermanos" de Jesús. Pero, ni en el supuesto de que se tratara de los hijos de una misma madre ("María la

El hijo de la segunda María (Santiago) lleva un nombre griego (*Iakôbou*) que corresponde al hebreo *ya'aqob* ("Jacob"), al que acompaña un apelativo, *el Pequeño* (gr. *tou mikrou*), cuyo significado obvio sería "el de baja estatura" o "el de corta edad". Sin embargo, ambos significados resultan intrascendentes. Por eso, lo más probable es que el apelativo aluda a "los pequeños" (gr. *tôn mikrôn*) que han dado su adhesión a Jesús (9,42 Lect.) y sirva para designarlo como un verdadero seguidor de éste.

El hijo de la madre innominada (José) tiene también algo de particular. Mc usa para designarlo una forma helenizada (*Iôsês*) en lugar de la usual (*Iôsêph*) para traducir el nombre hebreo. De esta manera indica el talante abierto de este hijo.

El evangelista insinúa con estos nombres que esta segunda generación, aunque no afecta a todas las mujeres nombradas (a dos de ellas no se les atribuye descendencia), va a tener un futuro distinto de la primera. Su comportamiento o sus actitudes no serán una mera continuación de la de aquélla.

Antes, mientras Jesús estaba en Galilea, donde, según el relato de Mc, se ha desarrollado la mayor parte de su actividad, las mujeres de este primer grupo *lo seguían prestándole servicio*[1696]. Lo sorprendente es que, hasta este momento, nunca han aparecido en el evangelio mujeres que siguieran a Jesús, ni Jesús expresamente las ha invitado a hacerlo[1697]. Además, la clase de

madre de Santiago el Pequeño y de José"), ésta podría identificarse con la madre de Jesús, porque en todo el NT jamás se la designa así. Por otra parte, no resulta lógico que, tratándose de los "hermanos" de Jesús, Santiago aparezca ahora con un apelativo ("el Pequeño") que no llevaba la primera vez que se le nombró (6,3). Como señala Ernst II 760, no es disparatado pensar que la presencia del apelativo sirva para excluir la confusión tanto con los dos Santiago de la lista de los Doce (3,17-18), como con el "hermano" de Jesús (6,3). Todo indica, por tanto, que estos dos hijos nada tienen que ver con los personajes homónimos de 6,3. Sin embargo, algunos autores identifican a esta María con la madre de Jesús y a Santiago y José con sus "hermanos", p. ej., Gundry 977; Pikaza, *Pan, casa, palabra* 414; Donahue-Harrington 449.

[1696] Pesch II 741: Los imperfectos que emplea Mc (*êkoloutboun* y *diêkonoun*) indican un seguimiento y un servicio prolongados durante la actividad de Jesús en Galilea.

[1697] Pikaza, *Marcos* 219: Mc deja para el final el *efecto sorpresa* de unas mujeres seguidoras de Jesús. B. van Iersel, *Marco* 442: La presencia de estas mujeres es una verdadera sorpresa para el lector. Harrington 64: Previamente no se había dicho nada en Mc sobre el servicio de las mujeres a Jesús y su función como discípulas. Trocmé 372: Lo sorprendente es encontrar en los parajes del Gólgota a miembros del grupo de Jesús que, aunque no están muy cerca del lugar de la crucifixión, no hayan huido abandonado al Maestro. Con independencia de la valoración positiva que los autores aquí mencionados asignan a estas

seguimiento que se afirma aquí de ellas (*prestándole servicio*)[1698] no tiene paralelo en ningún otro pasaje de Mc. No se trata de colaborar con él en su tarea (como es el caso de "los ángeles" que, en 1,13, "le prestaban servicio", cf. Lect.), ni de la actitud de servicio que ha de caracterizar a los suyos (cf. 10,43-44), sino de un seguimiento que se concibe como atención personal a Jesús, cuando precisamente él mismo rechaza todo servicio a su persona y afirma que su misión, que han de asumir también sus seguidores, es servir a los demás (10,45: "Porque tampoco el Hijo del hombre ha venido para ser servido, sino para servir")[1699].

Estos datos hacen ver que el modo como este grupo de mujeres interpreta el seguimiento es contrario al que propone Jesús. Han centrado en él todas sus atenciones. Para ellas, Jesús es el líder en torno al cual ha de girar la vida del seguidor, no el modelo cuyas actitudes hay que hacer propias y cuya actividad hay que continuar. No se trata, pues, del verdadero seguimiento, para el que Jesús ha enunciado condiciones bien diferentes (8,34). Lo siguieron a su modo en el pasado (en Galilea), pero en el momento de su muerte no se sienten próximas a él ni identificadas con su destino (*observando de lejos*). Por eso, más tarde, serán sólo testigos de su sepultura (15,47) y visitantes de su sepulcro (16,1), pero no anunciadoras de su resurrección (16,8).

En el Gólgota, estas mujeres son únicamente espectadoras (observan). En contraste con el centurión, la visión de la muerte de Jesús no provoca en ellas reacción alguna. Su alejamiento de la cruz (*de lejos*) les impide percibir el significado de esa muerte. Por la distancia, no pueden tener experiencia de la vida que fluye de Jesús.

Hay en el texto una posible alusión a Sal 38/37,12b (LXX: "Los más cercanos a mí se mantienen a distancia")[1700], lo que

mujeres, la opinión de fondo de los mismos es correcta; como señala, Schweizer, *Marco* 381: "El discipulado de las mujeres es recordado sólo aquí".

[1698] Para Gnilka II 382, se trata de servicios materiales; para Ernst II 760, lo alojaban y cuidaban de él; para Trocmé 372, de una ayuda material subtancial.

[1699] La única mujer de la que se dice en Mc que ha prestado servicio, pero no sólo a Jesús, sino a todos los de la casa, ha sido la suegra de Pedro, después de su curación (1,31: "y se puso a servirles").

[1700] Señalada, entre otros, por: Pesch II 737; Gilka II 381; Ernst II 759; Légasse II 984; Lamarche 391.

acentuaría la caracterización negativa de las mujeres de este grupo[1701].

En cambio, el segundo grupo está constituido por *otras muchas* mujeres, de cuya origen o actividad en Galilea no se dice nada[1702], pero que han subido con Jesús a Jerusalén[1703], como sucedió con el grupo de seguidores (cf. 10,32s: "los que seguían iban con miedo") que lo acompañó hasta la entrada en la ciudad, alfombrando su camino con mantos y ramas (11,8: "Muchos... otros"). En el Calvario no se dice que se mantengan lejos de la cruz; no estarán presente en la sepultura ni visitarán el sepulcro. Sin duda no consideran definitiva la muerte de Jesús (8,31; 9,31; 10,34) ni la ven como un fracaso absoluto. Estas mujeres son las únicas que han llegado con Jesús hasta el final del camino.

Por estos indicios puede afirmarse que en estos dos grupos refleja Mc las reacciones ante la muerte de Jesús de las dos clases de seguidores suyos que ha ido presentando a lo largo del evangelio: por una parte, los seguidores procedentes del judaísmo (los discípulos / los Doce); por otra, los que no proceden de él (que no tienen una denominación fija).

Los primeros, representados por las mujeres del primer grupo[1704], han malentendido el seguimiento y han acabado distanciándose de Jesús. Consideran su muerte como el fin de todas sus esperanzas; serán testigos mudos de su sepultura y, aunque irán al sepulcro a rendir homenaje a su memoria, se asustarán

[1701] Légasse II 984: Si las mujeres no han huido como los discípulos, su actitud presente no habla en su favor; también ellas son un contra-ejemplo: el miedo les impide llegar hasta el final del camino que habían tomado al adherirse a Jesús. Con razón critica Brown, *The Death of Messiah* II 1157s, a los autores que interpretan positivamente la presencia de estas mujeres (aunque él se refiere a los dos grupos): ese es el caso, p. ej., de Gnilka II 382, Ernst II 759s, Pikaza, *Marcos* 219 o van Iersel, *Marco* 444s. Para Brown, las mujeres son presentadas como opuestas al centurión.

[1702] Pesch II 741, no las considera seguidoras del mismo modo que las anteriores. Pikaza, *Marcos* 219: Quizás este grupo no seguía-servía a Jesús aún del todo en Galilea.

[1703] Légasse II 984s, a pesar de reconocer (en la nota 6) que el texto da la impresión contraria, considera, como hacen otros autores (cf. Pesch II 741, Gnilka II 382, Pikaza, *Marcos* 219, Trocmé 372, etc.), que, tanto estas mujeres como las otras, han subido a Jerusalén con Jesús.

[1704] Que al ser cuatro, el número que simboliza la totalidad, los engloba a todos, cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 83-85.

ante el anuncio de la resurrección y, por miedo, lo silenciarán. Mientras Jesús estaba vivo, lo acompañaban y se consideraban sus servidores. Pero, cuando llegó el momento decisivo, lo dejaron solo; han sido incapaces de acompañarlo en su muerte y, por eso, no se han acercado a la cruz ni han comprendido su sentido. Para ellos, todo se ha vuelto un enorme e inexplicable fracaso. Sin embargo, la nueva generación formada por los dos hijos que se mencionan en el v. 40, Santiago y José, constituye, para Mc, la esperanza de un cambio futuro en el talante de estos deficientes seguidores.

Los segundos, representados por las mujeres del otro grupo, son en realidad los verdaderos seguidores de Jesús, que han llegado con él hasta el final del camino. Como sus prototipos, la mujer del perfume (14,3), Simón de Cirene (15,21) y el centurión (15,39), se han identificado con la entrega de Jesús, han cargado con su cruz y han captado el sentido de su muerte, reconociendo en ella la verdadera identidad del crucificado[1705].

[1705] Ernst II 759: Para la comunidad cristiana es consolador que estén allí estas mujeres (se refiere a todas ellas) "representativas" de los seguidores de Jesús.

IV. Mc 15,42-47: *La caída de la tarde. La sepultura*
(Mt 27,57-61; Lc 23,50-56; Jn 19,38-42)

[42]Caída ya la tarde, como era Preparación, es decir, víspera de día de precepto, [43]llegó José de Arimatea, distinguido consejero que había esperado también él el reinado de Dios, y, armándose de valor, entró a ver a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús.

[44]Pilato se extrañó de que ya estuviera muerto y, convocando al centurión, le preguntó si había muerto hacía mucho. [45]Informado por el centurión, concedió el cadáver a José.

[46]Éste compró una sábana y, descolgando a Jesús, lo envolvió en la sábana, lo puso en un sepulcro que había sido excavado en la roca y rodó una losa contra la entrada del sepulcro.

[47]María la Magdalena y María la de José observaban dónde quedaba puesto.

NOTAS FILOLÓGICAS

42 *Caída ya la tarde*, gr. *êdê opsias genomenês*, en este caso indica el tiempo entre la hora nona (las tres de la tarde), cuando Jesús muere, y cerca de la puesta del sol (*êdê*), que marcaría el principio del día festivo (cf. 1,32; 4,35; 6,47; 14,17: la hora de la Cena). Nótese la refinada construcción del período.

como, gr. *epei* (sólo aquí en Mc), "puesto que", "como", causal, Robertson 965.

Preparación, gr. *paraskeuê* (sólo aquí en Mc), término técnico para designar el "día de preparativos" que antecede en el mundo judío a la Pascua o a un día de precepto, cf. Flavio Josefo, *Ant.* XVI, vi,2; fuera de este texto, sólo se encuentra en todo el NT en Mt 24,62; Lc 23,54; Jn 19,14.31.42; cf. Mateos, «*Sabbata, sabbaton, prosabbaton, paraskeuê*» 19-38 (26).

es decir, gr. *ho estin*, cf. 3,17; 7,11.34; 12,42; 15,16.22.34.42; Robertson 411.714.

víspera de día de precepto, gr. *prosabbaton* (sólo aquí en el NT), día que precede a un día de precepto (*sabbaton*), sea sábado (*sabbata*) o fiesta (*heortê*), Blass § 116,2; cf. LXX: Jdt 8,6; Sal 92, título [א]; Sal 93, título [א B],

cf. Taylor 726; para Mateos, *art. cit.*, se trata, en este caso, de la fiesta de Pascua. Cod. D: *prin sabbaton*, cf. Blass § 395_5.

43 *llegó*, gr. *êlthôn*, para Gnilka II 389, viene de Arimatea.

José de Arimatea, gr. *Iôsêph [ho] apo Harimathaias*. Arimatea, ciudad de Judea que Dalman sitúa al nordeste de Jerusalén, cf. Bratcher-Nida 497; algunos la identifican con Ramá (1Sm 1,1). El artículo, ampliamente atestiguado, lo caracteriza como nativo de aquel lugar, Taylor 727.

distinguido, gr. *euskhêmôn* (sólo aquí en Mc), "noble", "influyente", quizás "rico" (cf. Mt 27,57).

consejero, gr. *bouleutês* (sólo aquí en Mc), "consejero", es decir, miembro del Consejo o Sanedrín.

había esperado, gr. *ên prosdekhomenos* (sólo aquí en Mc), "estaba / había estado esperando / aguardando"; *ên* con particip. pres., Blass § 353_1.

el reinado de Dios, gr. *tên basilean tou Theou*, como complemento de *prosdekhomai*, sólo aquí en el NT, cf. Gundry 985.

armándose de valor, gr. *tolmêsas* (cf. 12,34), "atreviéndose", particip. modal, Blass § 418_7.

entró a ver a Pilato, gr. *eisêlthen pros ton Pilaton*; cod. D: *êlthen*.

el cuerpo de Jesús, gr. *to sôma tou Iêsou*, cf. 14,22: "esto es mi cuerpo"; cod. D: *ptôma*.

44 *se extrañó de que*, gr. *ethaumasen ei* (esta construcción se encuentra sólo aquí y en 1Jn 3,13); *ei* ("si"), después de *thaumazô*, no es condicional, sino que indica la causa de la extrañeza ("de que"), Moule, *Idiom* 154; Haubeck-von Siebenthal I 344; Blass § 454_1; introduce un elemento de duda: casi equivalente a *hoti* con verbos de conmoción de ánimo, Zerwick § 404; Robertson 430.965.1045.

ya estuviera muerto, gr. *êdê tethnêken*; *êdê*, como más abajo *palai*, señala más la celeridad de la muerte que su realidad; *tethnêken*, pf. de *thnêskô* (sólo aquí en Mc), Moulton-Turner III 69; cf. *infra*: *apothnêskô*, "morir"; cod. D: *êdê eitethnekei*; el uso del simple *thnêskô* en pf. y del compuesto *apothnêskô*, en los otros tiempos, es práctica común, Gundry 985.

convocando, gr. *proskalesamenos*, excepto aquí, el convocante es siempre Jesús (cf. 3,13.23; 6,7; 7,14; 8,1.34; 10,42; 12,43); *proskaleomai*, "llamar a sí", "convocar", denota autoridad en el que convoca.

si había muerto hacía mucho, gr. *ei palai apethanen*; *ei*, en paralelo con el anterior, define la causa de su extrañeza; *palai* (única vez en Mc), "mucho antes"; *apethanen*, aor. de *apothnêskô*, Robertson 1043; cod. D: *ei êdê tethnêkei*.

45 *Informado*, gr. *gnous* (cf. 6,38 8,17), "conociendo", participio aor. de *ginôskô*; *gnous apo tou kentouriônos*, "sabiendo por el centurión", Robertson 579.

concedió, gr. *edôrêsato* (clás, LXX y papiros, sólo aquí en Mc), "concedió", "dio"; indica una acción benévola, Taylor 728. Mucho menos frecuente que *didômi* (en el NT, 3 veces *versus* 415). Donación formal.

el cadáver, gr. *to ptôma* (cf. 6,29), "el cuerpo [muerto]".

46 ***compró***, gr. ***agorasas*** (cf. 6,36), "comprando"; cod. D prepone: *ho de Iôsêph*.

una sábana, gr. ***sindona*** (cf. 14,51), "lienzo", "sábana".

descolgándo a Jesús, gr. ***kathelôn***, de ***kathaireô*** (cf. 15,36); para aclarar que el complemento no es el cadáver, se suple "Jesús" (*auton*); cod. D: *labôn*.

*lo **envolvió***, gr. ***eneilêsen***, aor. de ***eneileô*** (sólo aquí en el NT), clás. ***en-eillô***, Moulton-Howard II 387.

en la sábana, gr. ***tê sindoni***; cod. D: ***eis tên sindona***.

*lo **puso***, gr. ***katethêken*** (clás., LXX y papiros, Taylor 729; sólo aquí en Mc), "lo colocó", "lo puso"; algunos codd.: ***ethêken***, por asimilación al texto paralelo de Mt y Lc.

en un sepulcro, gr. ***en mnêmeiô*** (cf. 5,2; 6,29; 16,2.3.5.8), preferible a la lectura de ℵ y B: *en mnêmati*, Gnilka II 391 nota 646; el cod. D añade el artículo: *en tô mnêmeiô*.

que había sido excavado, gr. *[ên] **lelatomêmenon*** (sólo aquí en Mc), participio pf. pasivo de *latomeô* (9 veces en LXX).

en la roca, gr. ***ek petras***, lit. "de [la] roca" (sólo aquí en Mc, cf. ***petrôdês***, 4,5); cod. D: ***ek tês petras***; adoptamos esta lectura

rodó una losa contra la entrada, gr. ***proseykylisen lithon epi tên thyran***; ***proskyliô*** (no en LXX), "hacer rodar hacia"; cod. D: ***proskylisas***. ***lithon***, sin art., con sentido cualitativo: no "una" losa cualquiera, sino la que cierra una tumba, Blass-Debrunner-Rehkopf § 252; Pesch II 752; ***thyran*** con sentido no de "puerta", sino de "entrada", Légasse II 992 nota 39.

del sepulcro, gr. *tou* ***mnêmeiou***; cod. D añade: ***kai apêlthen***.

47 *María la de Jose*, gr. ***hê Iôsêtos***, elipsis común de "madre", Blass § 162$_5$; *Iôsês*, helenizado, Blass § 55$_8$; Robertson 501; Moulton-Howard II 146; Moulton-Turner III 168; Moule, *Idiom* 38. Cods. C W y otros escriben: *Iôsê*; D: *Maria Iakôbou*; Θ y otros: *Maria Iakôbou **kai Iôsêtos***; W y otros añaden: ***mêtêr***, y el minusc. 472: ***kai Salômê***.

observaban, gr. ***etheôroun*** (cf. 15,40; 16,4); cod. D: ***etheasanto***.

dónde, gr. ***pou*** (cf. 14,12.14); cod. D: ***hopou***.

quedaba puesto, gr. ***tetheitai***, pf. pasivo de ***tithêmi***.

CONTENIDO Y DIVISIÓN

La sepultura de Jesús es para algunos admiradores suyos el fin de toda expectativa. Hay, sin embargo, quien procura darle una sepultura honorable.

Pueden distinguirse varios momentos:

15,42-43: Datación. José de Arimatea va a ver a Pilato.
15,44-45: Entrega a José del cuerpo de Jesús.
15,46: La sepultura.
15,47: Las mujeres que ven dónde lo ponen.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. La expresión *caída ya la tarde* (v. 42) forma inclusión con 14,17 y, como en los demás pasajes en que aparece (cf. nota fil.), connota incomprensión respecto a la persona y misión de Jesús.

2. José de Arimatea (v. 43) no es discípulo; contraste con la sepultura de Juan Bautista, hecha por sus discípulos (6,29); éstos entierran el cadáver de su maestro; en el caso de Jesús, se entierra a su *cuerpo* / persona (v. 46).

3. La *sábana* que compra José, con la que envuelve el cuerpo de Jesús, (v. 46), es símbolo de la mortalidad (cf. 14,50).

4. Contra la costumbre, no se lava ni se unge el cuerpo de Jesús antes de la sepultura (v. 46).

5. El sepulcro excavado en la roca (v. 46) alude a Is 51,1-2, donde Abrahán y Sara son la roca de donde han sido excavados / tallados los israelitas fieles.

LECTURA

Datación. José de Arimatea va a ver a Pilato.

42 *Caída ya la tarde, como era Preparación, es decir, víspera de día de precepto,*

Al comienzo del relato de la sepultura de Jesús, ofrece Mc dos nuevas indicaciones temporales: *caída ya la tarde* y *era Preparación*. Está última, al ser *preparación* (gr. *paraskeuê*) un término técnico para designar el "día de preparativos" que precede al sábado, la Pascua o cualquier otra fiesta religiosa de precepto (cf. nota fil.), viene explicada a continuación (*es decir, víspera de día de precepto*)[1706], en atención a los lectores no judíos. Como es regla general de Mc (cf.1,32.35; 4,35; 10,30; 13,24; 14,12), cuando utiliza dos expresiones temporales seguidas, la segunda determina o precisa la primera[1707]. Según el cómputo judío, puesto que aquí se trata de la víspera de un día de precepto, la expresión *caída ya la tarde*[1708] indica el tiempo que

[1706] Cf. Taylor 726; Pesch II 747; Légasse II 987s.

[1707] Cf. Jeremias, *La última Cena* 15-17; Taylor 648; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 129.

[1708] Légasse II 987: "Caída *ya* la tarde" indica cierta urgencia: había que enterrar a Jesús antes de la puesta del sol. Pesch II 746: El "ya" presupone las indicaciones temporales precedentes (la última, la de 15,34: la hora nona). Lüdemann-Özen, *La resurrección de Jesús* 32: La determinación temporal "caída ya la tarde" recoge dos indicaciones: "la hora tercia" (15,25), en la que Jesús fue crucificado, y "a la hora sexta... hasta la de nona" (15,33), cuando sobrevinieron las tinieblas y se produce la muerte de Jesús.

precede a la puesta del sol[1709]. Esto hace que, siguiendo el curso de la narración y ateniéndonos al modo como los judíos contaban los días (de ocaso a ocaso), el relato de la sepultura se sitúe al final del día de Pascua, que se abrió en 14,17 con la puesta del sol[1710], y antes del comienzo de un nuevo día (16,1)[1711], que según el texto sería también festivo (*día de precepto*)[1712]. Como se indicó en el preámbulo a 14,1-2, desde la Cena hasta la sepultura, todo transcurre en Mc en un único día: el de Pascua. Pero se trata, en realidad, de un artificio literario (que responde a motivos teológicos) mediante el cual el evangelista reúne en un solo día acontecimientos que sucedieron en un espacio mayor de tiempo. Es inútil, por tanto, intentar precisar qué "día de precepto" es el que se anuncia aquí[1713].

Como siempre en Mc, el dato temporal "caída la tarde" sitúa la escena y, en particular, a su protagonista, José de Arimatea, bajo el signo de la incomprensión (cf. 1,32; 4,35; 6,47; 14,17).

La *preparación* de la que aquí se habla, como el texto mismo lo especifica (*es decir*), se refiere a los preparativos que había que hacer la víspera de un *día de precepto*, para poder celebrarlo conforme a la Ley. Esto explica la urgencia de José de

1709 Cf. Lagrange 439; Jeremias, *La Última Cena* 16; Taylor 648; Lohse, *La storia della passione* 115; Pesch II 747; Gnilka II 389. Para Ernst II 767 se trata del tiempo posterior a la caída del sol y, por tanto, la indicación de que era "preparación" (víspera de sábado) no es correcta.

1710 Lo que hace que el principio y el final del día formen una inclusión, cf. Légasse II 987.

1711 Lagrange 439: Mc distribuye los hechos por períodos de tres horas. Jesús ha muerto a las tres de la tarde (hora nona), el tiempo entre las tres y las seis sirve para las gestiones de José.

1712 La opinión mayoritaria entre los autores es que el término *prosabbaton* significa "víspera de sábado", pero hay que tener en cuenta que la palabra griega *sabbaton*, a diferencia de la forma plural *ta sabbata*, no significa "sábado", sino "día de descanso de precepto", sea éste sábado o día de fiesta religiosa solemne; luego *prosabbaton* hay que interpretarlo como "víspera de día de descanso obligatorio", cf. Mateos «*Sabbata, sabbaton, prosabbaton, paraskeue*» 19-38.

1713 Para la mayoría de los autores se trata del sábado que siguió a la Pascua, que aquel año cayó en viernes: vse., p.ej., Taylor 726; Schweizer 311.382; Pesch II 481.486.746s; Radermakers 300; Gnilka II 389; Ernst II 767; Légasse II 857.987s; *Idem*, *El Proceso de Jesús. La Historia* 113; Lüdemann-Özen, *La resurrección de Jesús* 33. En cambio, para Mateos, *art. cit.*19-38, se trata del día de Pascua, porque Mc, según él, desdobla el relato de la pasión, muerte y sepultura de Jesús en dos días superpuestos. Como ha podido apreciarse, en el preámbulo a 14,1-2, he compartido y ahondado en su idea de secuencias superpuestas, pero aquí no he seguido su opinión.

Arimatea por dar sepultura a Jesús[1714]; además, la Ley mandaba sepultar a los ajusticiados antes de la puesta de sol[1715].

43 llegó José de Arimatea, distinguido consejero que había esperado también él el reinado de Dios, y, armándose de valor, entró a ver a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús.

Mc señala la llegada de un nuevo personaje (*llegó*), José de Arimatea, presentado con toda clase de detalles[1716], aunque no nos dice de dónde viene[1717]. Este José, que no ha estado presente en el Gólgota durante la crucifixión de Jesús ni en el momento de su muerte, conoce, sin embargo, lo que ha sucedido con él y, por eso, pide a Pilato el cuerpo de Jesús[1718].

El personaje es caracterizado, en primer lugar, por su origen[1719], *de Arimatea,* lugar situado al nordeste de Jerusalén[1720]; en segundo lugar, por su alta posición social (*distinguido*)[1721]

[1714] Taylor 726: El versículo explica la rápida intervención de José ante Pilato; no había tiempo que perder; cf. Schweizer, *Marco* 382; Harrington 64. Pesch II 747: Estaba prohibido dar sepultura a alguien después de la puesta del sol, al inicio de un sábado o de un día de fiesta; cf. Lohse, *sabbaton*, *TWNT* VII 20; Strack-B. IV 593.

[1715] Légasse, *El Proceso de Jesús. La Historia* 157s: Dt 21,22-23 prescribe que el cadáver debe ser sepultado antes de la puesta de sol; *Idem*, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 129: La sepultura de los condenados debía llevarse a cabo, *sea cual fuere el día de la semana*, antes de la puesta de sol; cf. Lohse, *La storia della passione* 116; Ersnt II 767; Trocmé 372. B. van Iersel, *Marco* 446: Existe una prescripción hebraica según la cual los crucificados deben ser bajados de la cruz y sepultados el mismo día de la muerte.

[1716] Légasse II 988: La presentación de José de Arimatea está sobrecargada.

[1717] Gnilka II 389, supone que de Arimatea.

[1718] Schweizer, *Marco* 381s: El hecho de que no sea uno de los discípulos el que se preocupe por la sepultura, sino sólo un simpatizante de un círculo más vasto, habla a favor de la historicidad del episodio y confirma al mismo tiempo la huida de los discípulos. B. van Iersel, *Marco* 445s: En contraste con la ausencia de los discípulos de Jesús está la acción de un extraño, José de Arimatea, que, aun no perteneciendo al grupo de seguidores de Jesús, toma la iniciativa de darle una sepultura honrosa; cf. Ernst II 767.

[1719] Cf. Légasse II 988; *Idem*, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 129; van Iersel, *Marco* 446. Taylor 727: El artículo, ampliamente atestiguado, caracteriza a José no como procedente de Arimatea, sino como nativo de ese lugar.

[1720] Donahue-Harrington 453: Arimatea se identifica ordinariamente con Ramathaim (cf. 1Sm 1,1); cf. Taylor 727; Pesch II 748; Gnilka II 389; Ernst II 767 nota 510; Harrington 64; Trocmé 373. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Historia* 156: El pueblo actual de Rantis, situado a unos 30 kilómetros al nordeste de Jerusalén.

[1721] Cf. Pesch II 748 nota 10; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 130 nota 14; van Iersel, *Marco* 446.

y su cargo (*consejero*); en tercer lugar, por su actitud religiosa (*había esperado también él el reinado de Dios*)[1722].

El cargo de "consejero" (gr. *bouleutês*) lo asimila a los miembros del Sanedrín o Gran Consejo de Jerusalén (15,1: *symboulion*)[1723], pues el epíteto "distinguido" (gr. *euskhêmôn*) impide considerarlo un consejero local de Arimatea[1724]. Era, por tanto, un personaje de cierto relieve en la capital[1725]. Es la primera y única vez que Mc da nombre propio a un miembro del Consejo; no especifica a qué categoría pertenece de las tres que lo formaban (sumos sacerdotes, escribas o letrados y ancianos o senadores), sólo señala que es de clase alta (*distinguido*).

En el juicio de Jesús ante el Consejo, Mc había notado la asistencia de todos los miembros (14,53) y la unanimidad de la sentencia (14,64), afirmaciones que parecen incompatibles con la actitud presente de José[1726]. Pero en vez de suponer que en aquellos textos Mc usó hipérboles para subrayar la totalidad, es probable que el evangelista quiera insinuar que bajo la unanimidad aparente existía un desacuerdo que, dada la presión de la ideología oficial, no se atrevía a salir a la luz[1727].

El hecho de que José de Arimatea estuviera esperando *el reinado de Dios* lo pone en conexión con Jesús, pues ese era el núcleo de la predicación de éste (1,15)[1728]. Compartía sin duda

[1722] Lagrange 440: Se sobreentiende que lo esperaba de Jesús. Pesch II 748: La espera de José está especificada por la expresión característica del anuncio de Jesús ("el reinado de Dios"). Gundry 980: Se trata no sólo de un hombre políticamente importante, sino además de un devoto que esperaba también el reinado de Dios. El *kai* ("también") añade el rasgo de devoción, como algo diferente.

[1723] Cf. Lagrange 440; Gundry 980; Ernst II 767 nota 507; van Iersel, *Marco* 446; Harrington 64; Lüdemann-Özen, *La resurrección de Jesús* 33. Taylor 727: *bouleutês* no es expresión técnica corriente entre los judíos; según parece, Mc y Lc la usaron en beneficio de sus lectores gentiles para designar un miembro del Sanedrín. Légasse II 988 nota 13: Josefo utiliza una vez el término para designar a los sanedritas y Lc 23,50s ha comprendido a Mc en este sentido.

[1724] A pesar de este dato, Pesch II 748 opina que pertenecía más bien a un consejo local; cf. Gnilka II 390; Eckey 399.

[1725] Gundry 980: Un hombre de prominencia política.

[1726] Lagrange 440: ¿Cómo es posible lo que nos dice Mc si el Sanedrín entero había decidido la muerte de Jesus? Lo más simple es pensar que la decisión del Sanedrín no había sido matemáticamente unánime; cf. Pesch II 748; Donahue-Harrington 453.

[1727] Jn 12,42-43 explicita la división oculta entre los dirigentes: "Muchos, incluso de los jefes, le dieron su adhesión, pero por causa de los fariseos no lo confesaban, prefiriendo la gloria humana a la gloria de Dios".

[1728] Cf. Pesch II 749; Légasse II 989; Trocmé 373.

la expectativa que la actividad y la predicación de Jesús habían suscitado. No se le llama, sin embargo, discípulo[1729]; es un simpatizante o admirador[1730]. Con todo, la precisión *también él* lo pone en la línea del grupo de discípulos: como éstos, esperaba un reinado de Dios concebido a la manera del judaísmo, es decir, el reino mesiánico restaurador de la gloria de Israel.

Este José representa a los judíos de buena voluntad. Evidentemente, en aquella sociedad, además de los enemigos de Jesús –los dirigentes religiosos y la masa arrastrada por ellos– hay gente que aprecia su obra, pero con una expectativa falsa. Han puesto en Jesús sus esperanzas, pero éstas no son las que él propugna. Esta gente, defraudada por la muerte de Jesús, pero convencida de que había sido injusta, le rinde los últimos honores, considerando cerrado el capítulo de su vida.

El texto no especifica el motivo por el que José de Arimatea va a pedir a Pilato el cuerpo de Jesús. No es únicamente por preservar la pureza ritual del día de fiesta, que sería profanada por la presencia de un cadáver, pues, en tal caso, tendría que haber pedido los cuerpos de los tres ajusticiados[1731]. Por la misma razón, tampoco lo mueve sólo el deseo de cumplir la prescripción de Dt 21,22-23 que manda enterrar a los ajusticiados en el mismo día de su muerte, antes de que sea de noche[1732]. El motivo principal parece ser la estima o la compasión por el crucificado[1733]. Había visto en Jesús una esperanza para el pueblo; aunque ésta se ha derrumbado, la labor de Jesús debe ser

[1729] Taylor 727: Según Mc, no es discípulo de Jesús; cf. Harrington 64; van Iersel, *Marco* 446.

[1730] Cf. Lagrange 440; Schweizer, *Marco* 382; Pesch II 748s; Gnilka II 390; Légasse II 989; *Idem, El Proceso de Jesús. La Pasión* 130; Eckey 399. Trocmé 373: Su petición a Pilato podía simplemente ser la expresión de la estima que él tenía por un profeta de Israel víctima de la opresión romana.

[1731] Légasse II 990: El narrador no se preocupa de los compañeros de suplicio de Jesús, concentra toda la atención del lector sobre éste; cf.Trocmé 373.

[1732] Lagrange 440: Los romanos dejaban los cuerpos en la cruz y no podían ser sepultados sin permiso. Según la ley judía (cf. Dt 21,23) los cuerpos no debían permanecer suspendidos; era preciso enterrarlos antes de la noche. Cf. van Iersel 491; Eckey 399.

[1733] Para Taylor 727, la acción de José estuvo motivada por simpatía hacia Jesús o por compasión hacia el crucificado y preocupación por la pureza ritual.

reconocida y el único modo de hacerlo es, para José, dándole una sepultura digna[1734].

Dar sepultura a los muertos era una obra de misericordia (cf. Tob 2,4.8; 12,12), una muestra de amor al prójimo, según el mandamiento de la antigua alianza (12,31). Y Jesús no es un muerto cualquiera: para sus discípulos y también para sus admiradores, entre ellos José, había representado la esperanza del reinado de Dios.

José, que va a mostrar su aprecio por un condenado por la autoridad romana como rebelde, tiene que *armarse de valor* para presentarse ante Pilato, pues su actitud puede acarrearle desagradables consecuencias[1735]. Es todo un atrevimiento ir a solicitar al prefecto de Roma el cuerpo de Jesús, un crucificado por motivos políticos (15,26: "El Rey de los judíos"), sin ni siquiera ser pariente suyo[1736].

En un gesto de audacia, *entró a ver a Pilato*[1737]. Estaba prohibido a un judío entrar en casa de paganos, pues esto sería causa de impureza y le impediría celebrar la fiesta de precepto (cf. Jn 18,28); pero, como el letrado que consultó a Jesús en el templo (12,28-34), José ha comprendido que amar a Dios y al prójimo está por encima de todas las leyes rituales. Reconoce la injusticia cometida y quiere repararla de alguna manera.

[1734] Trocmé 373: Quiere evitar que el cuerpo de Jesús sea arrojado por los romanos a la fosa común, como se hacía con los criminales ejecutados después de que su cuerpo hubiese quedado expuesto un cierto tiempo sobre la cruz.

[1735] Gnilka II 390: Su intervención a favor de Jesús podría hacer recaer sobre él la sospecha de complicidad con el ejecutado; cf. Lentzen-Deis 467. Légasse II 990: Regla romana: los crucificados, una vez muertos, debían quedar en el patíbulo. Pedir que se quebrase la regla, suponía, para una persona particular, bastante atrevimiento. Witherington III 402: El temor indica que Pilato no estaba muy bien dispuesto hacia Jesús y sus simpatizantes.

[1736] Pesch II 749: La gracia de la sepultura de un crucificado que por ley había sido condenado no sólo con la crucifixión sino también con la pérdida de los honores fúnebres, venía en general negada en los casos de delito de lesa majestad. El derecho romano no consentía el sepelio del cadáver después de una ejecución mandada por un magistrado. Gnilka II 390: El presupuesto de su petición es que la praxis romana preveía la entrega del cadáver del crucificado previa una solicitud especial. Witherington III 402: Ordinariamente no se entregaba el cuerpo más que a la familia cercana.

[1737] Taylor 727: El hecho de que se atreviese a acercarse a Pilato revela que pedía un favor, pero formula su petición apremiante confiando sin duda en su posición influyente y movido por la ley de Dt 21,23. Pesch II 748: El que vaya a ver a Pilato supone rango elevado y muy probablemente propio de su pertenencia al sanedrín y su residencia en Jerusalén. Para Légasse II 990, la "audacia" tiene su origen en la elevada posición social de José; *Idem*, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 131.

Pide a Pilato *el cuerpo* de Jesús[1738], el mismo que él ofreció a sus discípulos en la Cena (14,22)[1739]. Con ese cuerpo va a tener la salvación en sus manos, pero no llega a hacerla suya. El hecho de la muerte le ha ocultado la realidad profunda de ese cuerpo y la vida que en él se esconde. Para José, se trata sólo de un cuerpo muerto injustamente, que merece una honrosa sepultura.

Entrega a José del cuerpo de Jesús

44-45 ***Pilato se extrañó de que ya estuviera muerto y, convocando al centurión, le preguntó si había muerto hacía mucho. Informado por el centurión, concedió el cadáver a José.***

En el juicio, Pilato se extrañó de que Jesús no respondiera nada a las acusaciones que se hacían contra él (15,5); ahora, se extraña de la rapidez de su muerte[1740]. A juicio de Pilato (*se extraño de*...), las cosas no suceden como serían de esperar[1741]. Esta segunda extrañeza confirma que, para Mc, la muerte de Jesús no es mera consecuencia del suplicio al que lo habían condenado; ha sido una entrega voluntaria de la propia vida (15,37 Lect.).

Sólo con Pilato utiliza Mc, por dos veces, el verbo "morir" (gr. *thnêskô* y *apothnêskô*) referido a Jesús: es la interpretación de lo ocurrido con él hecha por un pagano indiferente. Quiere cerciorarse de que Jesús ha muerto y pide para ello el testimonio del centurión que ha estado al frente del pelotón de ejecución[1742]. El

[1738] Lo que deja entender que Jesús está muerto (15,37), cf. Légasse II 990; *Idem*, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 131.

[1739] Cf. Schweizer, *Marco* 383.

[1740] Cf. Pesch II 750; van Iersel, *Marco* 447; Légasse II 991. Gundry 981: La extrañeza de Pilato de que Jesús esté ya muerto subraya el poco tiempo que estuvo en la cruz. Lüdemann-Özen, *La resurrección de Jesús* 32: El asombro de Pilato es razonable porque el padecimiento de Jesús en la cruz, a diferencia de lo que era normal, fue inusitadamente corto. Gnilka II 390: La rápida muerte de Jesús aparece como un suceso milagroso; Ernst II 768, en cambio, considera esto más que dudoso.

[1741] Taylor 728: Son naturales tanto la sorpresa como la pregunta, porque los crucificados solían durar dos o tres días sufriendo tormentos.Gnilka II 390: Los crucificados pendían de la cruz a veces días enteros antes de expirar. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 132: Era cosa sabida que los crucificados agonizaban a menudo durante días: cf. Eckey 399; Trocmé, 373.

[1742] Légasse II 991: Pilato quiere investigar para certificar la muerte de Jesús.

centurión, que ha visto morir a Jesús y que, aun siendo pagano, ha comprendido su grandeza (15,39), le da el testimonio que pedía (*informado por el centurión*), pero Mc no pone en sus labios la palabra "morir". Para Pilato, en cambio, Jesús no es ya más que un *cadáver* (gr. *ptôma*), algo acabado y sin futuro (cf. 6,29); no le importa lo que pase con él. Benévolamente, permite que José se lo lleve[1743]. No expresa el menor remordimiento por haber mandado crucificar a Jesús (15,15). El único interés de Pilato es asegurarse de que la pena se ha cumplido. El pasaje subraya la realidad de la muerte de Jesús[1744].

Sepultura

46 *Éste compró una sábana y, descolgando a Jesús, lo envolvió en la sábana, lo puso en un sepulcro que había sido excavado en la roca y rodó una losa contra la entrada del sepulcro.*

José "compra" *una sábana*. Un dato inverosímil en un día festivo, como el de Pascua, en el que todas las tiendas estaban cerradas[1745]. Con esta incongruencia histórica quiere Mc resaltar que José no ofrece a Jesús nada de su propia persona, sino algo externo a él. Su afecto por Jesús no lo lleva al don de sí mismo, que es la entrega que Jesús, en correspondencia a la de él, espera de los suyos.

[1743] Lagrange 441: El verbo "conceder" insiste sobre la gratuidad, quizás porque para obtener el cuerpo de un ajusticiado había que pagar; indica un favor por parte de un superior. Taylor 728: El griego *dôreomai* ("conceder") representa tal vez la terminología oficial de los permisos del gobernador. Pesch II 749s: La entrega del cuerpo para la sepultura a los parientes que lo solicitaban se consideraba un acto de gracia. La benevolencia demostrada por Pilato se debe a que no estaba convencido de la culpabilidad de Jesús (cf. 15,14) y quizás también porque quería respetar las observancias judías respecto a la fiesta para evitar complicaciones. Lüdemann-Özen, *La resurrección de Jesús* 37: La práctica legal romana preveía que quienes murieran en la cruz debían pudrirse allí o ser devorados por buitres, chacales u otras alimañas (esto debía de servir de advertencia a los vivos). El entierro de Jesús debe contarse entre los casos excepcionales en que las autoridades romanas entregaban el cadáver. Se hizo así para prevenir posibles disturbios entre los peregrinos. Lo autores en general insisten en que se trata de un acto de gracia del gobernado: cf. Gnilka II 390; Gundry 981; Ernst II 768; Légasse II 991 nota 30; Eckey 399.

[1744] Cf. Pesch II 750; Gnilka II 390; Ernst II 768; Harrington 64; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 132s; Lüdemann-Özen, *La resurrección de Jesús* 33.

[1745] Cf. Pesch II 753; Gnilka II 391. Esto prueba el carácter simbólico de la cronología de la Pasión en Mc. Por otra parte, para Witherington III 402, la compra de la sábana prueba que José era rico.

Ayudado sin duda por otros[1746], baja de la cruz el cuerpo de Jesús. De ordinario se amortajaba con una sábana usada, pero José quiere honrar a Jesús[1747], envolviendo su cuerpo en una sábana nueva[1748].

La sábana que emplea es símbolo de la mortalidad. Así apareció en la figura del joven que huyó desnudo cuando detuvieron a Jesús (14,50). Aquel joven representaba a Jesús mismo, que dejó "la sábana" que lo envolvía, signo de su condición mortal, en manos de sus enemigos y escapó libre. El hecho de amortajar el cuerpo de Jesús, de envolverlo en el símbolo de la mortalidad, muestra que, para José, la muerte ha triunfado. No percibe en Jesús la vida que vence a la muerte. Jesús es ya, para él, un pasado glorioso, un recuerdo, un cuerpo sin vida ni actividad.

Es tarde y hay prisa por terminar el entierro antes de la puesta del sol, cuando comenzaba el día de precepto. Contra la costumbre, no se lava el cuerpo de Jesús ni se le unge con aceite o bálsamos[1749]. Todo queda preparado para la narración que sigue (16,1-8)[1750].

Amortajado el cuerpo, *lo puso en un sepulcro*[1751]. El pronombre *lo* (gr. *auton*) designa a Jesús, a quien José intenta relegar al

[1746] Lagrange 442: Ayudado de sus servidores. Lo mismo, Taylor 729, Pesch II 751, van Iersel, *Marco* 447, Trocmé 373. Légasse II 992 lo deduce de las palabras del joven del sepulcro: "Mirad el sitio donde lo pusieron" (16,6).

[1747] Pesch II 753: La narración se esfuerza evidentemente en proclamar que Jesús tuvo una sepultura honrosa. Ernst II 769: Enterrar a alguien desnudo era una vergüenza. Trocmé 373: José hace lo necesario para dar a Jesús una sepultura digna.

[1748] Puesto que la compra. Lüdemann-Özen, *La resurrección de Jesús* 34: Mc se vio enfrentado a la tradición de un entierro deshonroso (por parte de las autoridades judías, cf. Hech 13,29)) y la reinterpretó (una forma es señalando que la sabana era nueva). No fue una inhumación normal: Jesús no fue sepultado en el sepulcro de su familia en Nazaret, como habría sido el caso en un enterramiento honroso ni se lleva a cabo una unción honrosa de su cadáver, como era normal en el ritual de inhumación; cf. Witherington III 402.

[1749] Cf. Gnilka II 391; Légasse II 992; Lentzen-Deis 467; Trocmé 373; Lüdemann-Özen, *La resurrección de Jesús* 34.

[1750] Cf. Pesch II 751.755.

[1751] Gnilka II 390s: La sepultura en día de fiesta o en sábado no habría creado problema alguno si se disponía de una tumba ya preparada, cf. Dalman, *Jesús-Jeschua* 96. Para Schweizer, *Marco* 383, según la costumbre judía, un condenado a muerte no tiene derecho a una tumba privada, pero, como señala Pesch II 752, la norma de *Sanh.* 6,7c de que un ajusticiado sea enterrado en una fosa común, es dudoso que se observara en los casos de ejecuciones llevadas a cabo por los romanos.

pasado. El sepulcro (gr. *mnêmeios*) en el que coloca a Jesús está *excavado en la roca* (gr. *lelatomêmenon ek petras*)[1752]. Hay aquí una posible alusión a Is 22,16 (LXX)[1753]: "¿Qué tienes aquí, a quién tienes aquí, que te excavas (*elatomêsas*) aquí un sepulcro (*mnêmeion*), que te haces en lo alto un sepulcro y te tallas en la roca (*en petra*) una morada?"[1754]. El texto profético describe el esfuerzo vano de Sobná, mayordomo de palacio de Ezequías, por construirse un espléndido mausoleo. También será inútil el esfuerzo de José por enterrar a Jesús en una sepultura honrosa[1755]. No ha captado la novedad de Jesús, pero lo considera una figura cuya memoria, siguiendo la tradición del judaísmo, hay que conservar en una digna morada sepulcral.

Una vez puesto en el sepulcro, lo cierra con *una losa*[1756], que expresa la absoluta separación entre la vida y la muerte: la esperanza que José y otros habían puesto en Jesús ha terminado con su muerte[1757]. La incomprensión insinuada por la datación al principio de la perícopa ("Caída ya la tarde") se manifiesta aquí claramente.

José de Arimatea realiza con relación a Jesús la misma tarea que realizaron los discípulos de Juan Bautista tras la muerte de éste (6,29). A Jesús no lo entierran sus discípulos, que han

[1752] Taylor 729: Era frecuente encontrar en los alrededores de Jerusalén sepulcros cavados en las rocas; la entrada se cerraba con una gran piedra plana que se rodaba o empujaba ante la puerta; cf. Harrington 64. Sobre la forma de la tumba, según los datos arqueológicos, vse., Brown, *The Death of the Messiah* II 1248s.

[1753] En el texto revisado y corregido por mí, sosteníamos la alusión a Is 51,1-2 (LXX), donde Abrahán y Sara son la roca de donde han sido excavados / tallados los israelitas fieles, pero la ausencia ahí de toda mención de un sepulcro, me ha llevado a desecharla por forzada. Mucho más fundada me parece la alusión a Is 22,16.

[1754] Gnilka II 391, aunque señala que la descripción de Mc 15,46 coincide con la de Is 22,16, no ve ninguna relación entre ambos textos.

[1755] Lohse, *La storia della passione* 16: La tumba no suscita ningún interés particular en el narrador. Falta una descripción del lugar y se afirma simplemente que Jesús fue bajado de la cruz y sepultado. Como puede apreciarse, Lohse, como ocurre con otros muchos autores, no ve nada especial en el sepulcro de Jesús.

[1756] Para proteger la tumba de fieras y ladrones, cf. Schweizer, *Marco* 383; Légasse, *El Proceso de Jesús. La Historia* 160.

[1757] Pikaza, *Marcos* 218s: José hizo lo que era necesario, ofreciendo de esa forma un testimonio preciso de que Jesús había muerto. Sólo partiendo de este dato (sepultura) puede hablarse luego de la tumba vacía (en 16,1-8). Lamarche 389: El papel de José y las mujeres es testimoniar la muerte real de Jesús y poder autentificar el emplazamiento de su tumba que tres días más tarde será encontrada vacía. Se ve la portada teológica y apologética de este texto que, al mismo tiempo, prepara el relato de 16,1-8.

acabado abandonándolo y dándose a la fuga (14,50), sino un simpatizante o admirador suyo[1758]. Pero mientras los discípulos de Juan entierran el "cadáver" (gr. *ptôma*) de su maestro, José entierra lo que le ha pedido a Pilato: el "cuerpo" (gr. *sôma*) de Jesús (v. 43). Juan Bautista, tras su muerte, no tiene futuro, es sólo un cadáver; en cambio, Jesús, tras la suya, sigue siendo, para Mc, un "cuerpo" lleno de vida y dador de ella (14,22; 15,37) con un futuro imperecedero[1759].

Las mujeres

47 ***María la Magdalena y María la de José observaban dónde quedaba puesto.***

Dos de las mujeres que habían observado de lejos lo ocurrido en el Gólgota (cf. 15,40), observan ahora dónde ponen el cuerpo de Jesús. *María la Magdalena*[1760] *y María la de José*, que, sin duda, es la misma que antes aparecía designada como "la madre de José" (15,40), son meras espectadoras (*observaban*); siguen en la actitud que caracterizaba al grupo del que formaban parte (15,40: "observando de lejos")[1761]. Su única función es la de ser testigos de la sepultura de Jesús, de que éste está verdaderamente muerto[1762]. Esta es la razón de que del grupo de las cuatro mujeres nombradas anteriormente, aquí aparezcan sólo dos[1763]: para resolver una causa bastaba con la

[1758] Gnilka II 390: Hay cierto paralelo con la muerte del Bautista. B. van Iersel, *Marco* 446: La escena recuerda la sepultura de Juan Bautista. Las palabras casi idénticas de 6,29 y 15,46 refuerzan la relación entre las dos escenas. Los discípulos de Juan, cuando se enteran de su muerte, van a sepultarlo; los discípulos de Jesús, tras su abandono, están ausentes. Witherington III 402: Contraste con la muerte de Juan Bautista, a quien dan sepultura sus discípulos. Lüdemann-Özen, *La resurrección de Jesús* 33: Mc habría preferido hablar de un entierro de Jesús llevado a cabo por sus seguidores, como hace en 6,29 con el entierro de Juan Bautista.

[1759] Schweizer, *Marco* 383: Es el "cuerpo" del Señor, ofrecido en la Cena, que en la comunidad cristiana se revela continuamente como un viviente y no como un cadáver.

[1760] Gnilka II 392: Es la figura destacada en la cruz y la sepultura.

[1761] B. van Iersel, *Marco* 447: El verbo "observar" (*theôreô*) une los últimos episodios del evangelio (cf. 15,40.47; 16,4). Légasse, II 993: Las mujeres que "miraban" la muerte de Jesús en el Calvario son las mismas que "miran" su sepulcro; *Idem*, *El Proceso de Jesús. La Pasión* 134.

[1762] Radermakers: Testigos mudos de la realidad de la muerte.

[1763] Légasse II 993: La abreviación de la lista de mujeres no tiene consecuencias. No se dice que asistan a la sepultura. Les basta distinguir el lugar donde lo colocan.

deposición de dos testigos (Dt 19,15; cf. Nm 35,30; Dt 17,6). Pero, en este caso, el testimonio de las dos mujeres no vale de nada, y no por razones de tipo jurídico[1764], sino porque son incapaces de comprender que la vida de Jesús continúa tras su muerte. El perfecto pasivo *[dónde] quedaba puesto* (gr. *[pou] tetheitai*), que constituye el objeto de observación de ambas, indica estado definitivo, irreversible. Tal es la visión que estas mujeres tienen de la muerte. Por eso su testimonio es inservible. Para Mc, como para la comunidad cristiana primitiva, no se puede ser testigo de la muerte de Jesús sin, al mismo tiempo, proclamar y testimoniar su resurrección.

La experiencia de estas mujeres o de aquellos a los que representan (los discípulos / los Doce) ha sido la de haber convivido con Jesús en Galilea, estando a su servicio como al de un líder (15,41). Tras su muerte, no han roto con Jesús; su figura sigue atrayéndolas. Aunque lejos de la cruz han estado en el Calvario y ahora están presentes en el momento de la sepultura. Siguen adictas a Jesús, pero sin encontrar un sentido a su muerte.

Ante el escándalo de la muerte de Jesús, no es de extrañar la desbandada de sus discípulos (14,50) y, en paralelo, la incomprensión de las mujeres, que los representan; ya Jesús la había previsto y les había dado cita en Galilea para después de su resurrección (14,27). El fracaso humano del Mesías les resulta incomprensible. Por otra parte, la vida en la muerte es algo tan nuevo que no pueden concebirlo.

Estas mujeres, simples espectadoras, han quedado paralizadas por el hecho de la muerte. Aunque con rumbo equivocado, se pondrán en movimiento después, cuando haya pasado un breve tiempo desde que Jesús fue sepultado (16,1-8)[1765].

[1764] Gnilka II 391: Jurídicamente las mujeres eran inhábiles para prestar testimonio.

[1765] Pesch II 753s: Sin suponer el conocimiento de la sepultura, no sería posible poner en escena la narración del sepulcro vacío. Lüdemann-Özen, *La resurrección de Jesús* 32: Esta perícopa conecta el relato de la crucifixión (15,20-41) con el de la tumba vacía (16,1-8).

EPÍLOGO

Mc 16,1-8: *El nuevo día. Anuncio de la resurrección* (Mt 28,1-8; Lc 24,1-12; Jn 20,1-10)

16 [1]Transcurrido el día de precepto, María la Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a ungirlo.

[2]Muy de madrugada, el primer día de la semana, fueron al sepulcro ya salido el sol. [3]Se decían unas a otras:

–¿Quién nos correrá la losa de la entrada del sepulcro?

[4]Levantando la vista observaron que la losa estaba corrida (y era extraordinariamente grande).

[5]Al entrar en el sepulcro vieron un joven sentado a la derecha, envuelto en una vestidura blanca, y se quedaron completamente desconcertadas.

[6]Él les dijo:

–No os desconcertéis así. ¿Buscáis a Jesús el Nazareno, el crucificado? Ha resucitado, no está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron. [7]Ea, marchaos, decid a sus discípulos y a Pedro: «Va por delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis, como os había dicho».

[8]Salieron huyendo del sepulcro, del temblor y el espanto que les entró, y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían.

NOTAS FILOLÓGICAS

16 1 ***Transcurrido el día de precepto,*** gr. ***diagenomenou tou sabbatou***; genit. absoluto (cf. Hech 25,13; 27,9); ***diaginomai*** (sólo aquí en Mc), "pasar", "transcurrir" (clás., LXX y papiros, Taylor 731); ***sabbaton,*** "día de precepto", "precepto del descanso", cf. 2,27-28; cf. Mateos, «***Sabbata, sabbaton, prosabbaton, paraskeuê***», 19-38; cod. D omit.

María la Magdalena, María la de Santiago y Salomé, gr. ***Maria Magdalenê kai Maria hê [tou] Iakôbou kai Salomê,*** cf. 15,40. ***Maria hê [tou] Iakôbou,*** designación de la madre por el hijo, Blass § 162_3,271_4; Robertson 501;

Moulton-Turner III 168; *tou*, "aquel", anafórico a 15,40, pero críticamente muy dudoso; cf. 15,47: *Maria hê Iôsêtos*; cod. D: *kai poreuthêsai*, omite los nombres.

compraron, gr. *êgorasan*, cf. 15,46.

aromas, gr. *arômata* (sólo aquí en Mc).

ungirlo, gr. *aleipsôsin*, (sólo en 6,13 y aquí); cf. 14,8: *myrizein*.

2 *Muy de madugada*, gr. *lian prôï* (cf. 1,35: *prôï ennykha lian*), adverbio excepcionalmente prepuesto, Moulton-Turner III 227; *prôi*, según el cómputo romano, la última vigilia de la noche, de tres a seis de la madrugada, Taylor 732; cod. D omit. *lian*.

el primer día de la semana, gr. *tê mia tôn sabbatôn* (sólo aquí en Mc; cf. Mt 28,1; Lc 24,1; Jn 20,1.19; Hch 20,7; 1Cor 16,2), Blass § 247₁; dativo temporal, Blass § 200₄; Robertson 523; hebraísmo a través de LXX, cf. Gn 1,5; Robertson 672; Moulton-Howard II 439; Moulton-Turner III 187; Moulton-Turner IV 22; Maloney, *Interference* 144; *sabbata*, en el sentido de "semana", cf. Bauer *s.v.*; cod. D: *kai erkhontai prôï mias sabbatou*.

fueron al sepulcro, gr. *erkhontai epi to mnêmeion*; *erkhontai* pres. histórico, lit.: "van"; *epi* en el sentido de "a", "hasta", Robertson 602; *mnêma*, cf. 5,3; *mnêmeios*, cf. 15,46*bis*; codd. ℵ* C W Θ 565: *mnêma*.

ya salido el sol, gr. *anateilantos tou hêliou*; genitivo absoluto, Blass § 423₂; Moulton-Turner III 322; *hêlios* con artículo, Blass § 253₂; cf. 4,6: *hote aneteilen ho hêlios*; cod. D: *anatellontos*.

3 *unas a otras*, gr. *pros heautas*, cf. 10,26; 12,7, "entre ellas", cf. 11,31; 14,4; *pros* con verbos de decir, solamente ante *heautous* y *allêlous*, Moulton-Turner IV 28; cod. D: *pros heautous*.

correrá, gr. *apokylisei* (sólo aquí en Mc), "descorrer"; cf. 15,46: *proskyliô*, "rodar", "correr".

4 *Al levantar la vista*, gr. *anablepsasai*, *-ana*, "hacia arriba", *DGNT* II 445-446; cod D y otros lo omite.

observaron, gr. *theorousin*, cf. 15,40.47; pres. histórico, lit.: "observan"; cod D y otros: *erkhontai kai euriskousin*.

estaba corrida, gr. *apokekylistai* (sólo aquí en el NT, cf. v. 3: *apokyliô*), Blass § 101₄₄; cod. D y otros: *apokekylismenon ton lithon*.

(*y era extraordinariamente grande*), gr. *ên gar megas sphodra*: *gar* parentético, cf. 2,15; 5,42; explicativo, Robertson 1190; *sphodra*, "enorme", "ingente"; cod. D y otros lo anticipa al comienzo del versículo.

5 *Al entrar en el sepulcro*, gr. *eiselthousai eis to mnêmeion* (cf. 5,2).

vieron, gr. *eidon*, cf. 15,39.

un joven, gr. *neaniskon* (sólo en 14,51 y aquí).

sentado a la derecha, gr. *kathêmenon en tois dexiois*, cf. 10,37.40 (aquí y en los demás pasajes, *ek dexiôn*), plural idiomático, Robertson 408; Blass § 141₆; Gundry 990 (cf. 12,36; 14,62; Sal 110,1 LXX).

envuelto en una vestidura blanca, gr. *peribeblêmenon stolên leukên*, cf. 14,51: *peribeblêmenos sindona*; acusat. con pasiva, Robertson 485; Blass §

159_1; *periballô* (sólo en 14,51 y aquí); *stolê* (sólo en 12,38 y aquí) denota una vestidura talar de lujo; ***leukos*** (sólo en 9,3 y aquí).

se quedaron completamente desconcertadas, gr. ***exethambêthêsan*** (verbo utilizado sólo por Mc en todo en NT), ***ek-*** intensivo, Taylor 734; Gundry 991; Pérez Herrero, ***Pasión y Pascua de Jesús*** 354 ("quedar atónito o estupefacto"); cf. 9,15; 14,33; cod. D: ***ethambêsan.***

6 ***les dijo,*** gr. ***legei autais,*** lit.: "les dice", presente histórico; cod. D: añade ***ho aggelos.***

No os desconcertéis así, gr. ***mê ekthambeisthe***; el adverbio ***así*** recoge el ***completamente*** del v. anterior; cod. D: ***mê phobeisthe.***

¿Buscáis a Jesús el Nazareno, el crucificado?, gr. ***Iêsoun zêteite ton Nazarênon ton estaurômenon.*** Puede interpretarse como pregunta o como afirmación, Légasse II 1001 nota 38; para Taylor 735, lo más probable es que se trate de una afirmación; Gnilka II 400 nota 680, señala que la frase no hay que interpretarla como interrogativa. ***Zêteô,*** siempre en Mc con sentido peyorativo, cf. 1,37; 3,32; 8,11.12; 9,18; 12,12; 14,1.11.55 (Lects.). ***Nazarenos,*** cf. 1,24; 10,47; 14,67. Nótese el fino sentido del asíndeton en vv. 6-7, Reiser 160; cod. D omite ***ton Nazarênon.***

Ha resucitado, gr. ***êgerthê,*** "se ha levantado", "ha resucitado" (cf. 14,28). Para Robertson 817 y Kremer, ***DENT*** I 1135s, probablemente intransitivo, no pasivo, cf. Moulton I 163; con matiz activo, Moulton-Turner III 57. Para Pesch II 776; Gnilka II 342; Gundry 991s; Harrington 65; Lamarche 397; Légasse II 1002 nota 42; Pérez Herrero, ***Pasión y Pascua de Jesús*** 357; Donahue-Harrington 457, pasiva divina. Sin embargo, el paralelo con ***anistêmi,*** intransitivo, usado casi siempre por Jesús para referirse a su resurrección (cf. 8,31; 9,31; 9,9; 10,34), favorece este sentido.

Mirad el lugar donde lo pusieron, gr. ***ide ho topos hopou ethêkan auton***; *ide* (cf. 2,24) es una exclamación (singular aunque dirigida a varias), seguida de nominativo, *ho topos* (no complemento directo), Moulton-Turner III 330; *ethêkan*, plural impersonal, equivalente a "fue colocado"; cod. D: ***idete ekei*** *topon autou; hopou ethêkan auton.*

7 *Ea,* gr. ***alla,*** colocado ante una orden (***hypagete***), acentúa el énfasis, *DGNT* II 345.

marchaos, gr. ***hypagete,*** "iros", "marchaos".

decid, gr. ***eipate,*** parataxis asindética de dos imperativos, Reiser 153.

a sus discípulos, gr. ***tois mathêtais autou*** (cf. 2,15).

y a Pedro, gr. ***kai tô Petrô,*** puede interpretarse como excluyendo a Pedro del grupo de discípulos, o bien, como incluyéndolo: "y en particular a Pedro".

Va por delante de vosotros a Galilea, gr. ***hoti proagei hymas eis tên Galilaian,*** cf. 14,28; ***hoti*** recitativo, ante discurso directo.

allí lo veréis, como os había dicho, gr. ***ekei auton opsesthe kathôs eipen hymin***; ***opsesthe,*** cf. 14,62.

8 ***Salieron huyendo del sepulcro,*** gr. ***exelthousai ephygon apo tou mnêmeiou,*** lit.: "saliendo, huyeron del sepulcro".

del temblor y el espanto que les entró, gr. ***eikhen gar autas tromos kai ekstasis***, lit. "porque las había cogido / se había apoderado de ellas un temblor y un espanto"; *tromos* (sólo aquí en Mc, clás., LXX y papiros, Taylor 737); *ekstasis* (sólo en 5,42 y aquí): "[estar] fuera de sí"; en este contexto, por el miedo o el terror; frase con verbo inicial, Reiser 86.

no dijeron nada a nadie, gr. ***oudeni ouden eipan***, doble negación enfática, Moulton-Turner IV 26.

del miedo que tenían, gr. ***ephobounto gar***, lit.: "porque tenían miedo".

CONTENIDO Y DIVISIÓN

Los seguidores de Jesús de origen judío, representados por las mujeres que van al sepulcro, no creen en la posibilidad de vida después de la muerte ni renuncian a sus ideales mesiánicos. Mc utiliza la figura de un joven para comunicar el mensaje de la resurrección, que en esos seguidores produce más terror que esperanza.

MARCAS PARA LA INTERPRETACIÓN

1. Las mujeres "compran" aromas (v. 1). Contraste con la mujer que perfuma a Jesús en Betania (14,3).
2. Es incongruente querer ungir un cadáver después de enterrado (v. 1). Contraste con la unción de 14,8.
3. Oposición entre la oscuridad (*muy de madrugada*) y la luz del sol (v.2).
4. *El primer día de la semana*, lit. "el día uno de la semana" (v. 2), posible alusión a Gn 1,5.
5. Tres presentes históricos: *fueron*, lit. "van" (v. 2); *observaron*, lit. "observan" (v. 4); *les dijo* (v. 6), lit. "les dice" (v. 6).
6. En ningún momento se dice que *el sepulcro* (vv. 2.3.5) sea el de Jesús.
7. *Ya salido el sol* (v. 2) puede aludir a la parábola de los cuatro terrenos (4,6.16-17).
8. La losa *era extraordinariamente grande* (v. 3), observación que no se hizo cuando fue puesta (14,46).
9. *Vieron* (v. 5), como el centurión (15,39), en contraste con el *observaron* anterior (v. 4, cf. 15,40.47).
10. *Un joven* (v. 5), como en 14,51.
11. *Sentado a la derecha* (v. 5) recuerda las palabras de Jesús en 14,62: "sentado a la derecha de la Fuerza".
12. *Envuelto en una vestidura blanca* (v. 5) recuerda la transfiguración (9,3: "sus vestidos se volvieron de un *blanco* deslumbrador") y la vestidura del joven en 14,51: "*envuelto* en una sábana".
13. Encuentro con el joven (v. 5) sin saludo ni efusión alguna.
14. El verbo "buscar" (v. 6) supone en Mc error o mala intención (nota fil.).

15. *A Galilea* (v. 7), cf. 14,28.
16. *Veréis* (v. 7), cf. 14,62; 15,39 y 16,4.
17. Las palabras del joven (vv. 6-7) no suscitan alegría en las mujeres (v. 5); al contrario, *salieron huyendo* (v. 8), como los discípulos en Getsemaní (14,50).
20. En el v. 8, el término griego *ekstasis* ("[estar] fuera de sí"), que expresaba admiración tras la resurrección de la hija de Jairo (5,42), expresa *espanto* en el caso de las mujeres.

LECTURA

En la perícopa se muestra la manifestación del mundo nuevo, inaugurado con la muerte-resurrección de Jesús, en el mundo antiguo, en el que se mueven la mujeres que van al sepulcro. Aparece así la intersección de dos planos, cuyos elementos se van alternando. Se irá notando la presencia dominante de uno u otro.

16,1 *Transcurrido el día de precepto, María la Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a ungirlo.*

La primera frase de la perícopa: *Transcurrido el día de precepto*, que establece un distancia temporal respecto de la sepultura de Jesús[1766], es aparentemente superflua. Era de todos conocido que durante *el día de precepto*, que terminaba a la puesta del sol, no estaban abiertas las tiendas ni se podían efectuar compras. Si Mc comienza el relato con esta indicación temporal es para insinuar con ella que las mujeres actúan conforme a la Ley[1767], es decir, que observan los preceptos del judaísmo y participan de su mentalidad[1768]. Esto las sitúa de lleno en el mundo de la antigua alianza.

[1766] Cf. Gnilka II 396; Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús* 347.
[1767] Para Pérez Herrero, *o.c.*, 347, sobre todo insinúa que algo completamente nuevo está a punto de suceder.
[1768] Pikaza, *Marcos* 223: "El sábado [el día de precepto] se vuelve ahora tiempo viejo, culto a las fuerzas de este mundo que mantienen a Jesús en el sepulcro... Sólo allí donde se llegue a superar el judaísmo (ley, nación, sábado) tendrá sentido la nueva vocación mesiánica. Ella se define por la pascua".

Las tres mujeres que aquí se nombran[1769] han sido citadas en 15,40, donde formaban parte del grupo que, de lejos, había asistido a la muerte de Jesús. La primera ha sido, además, testigo de la sepultura de Jesús (15,47). Todas ellas pertenecen al grupo de mujeres -representativo de los seguidores de Jesús procedentes del judaísmo (15,40-41 Lect.)- que, en Galilea, habían seguido a Jesús prestándole servicio, es decir, que habían interpretado el seguimiento de manera equivocada, no como una identificación con la persona y obra de Jesús, sino como el servicio a un líder (15,41 Lect.).

En cuanto pueden, se apresuran a comprar aromas[1770] para ungir el cuerpo sin vida de Jesús[1771]. Lo que las tres vieron en el Gólgota (15,40) y una de ellas en el entierro de Jesús (15,47) lo consideran definitivo. Piensan que Jesús y su obra han terminado. Pero sienten la urgencia de honrar su cadáver[1772], haciendo con él lo que las prisas del enterramiento habían impedido[1773].

Sin embargo, desde el punto de vista histórico, el propósito de las mujeres se demuestra absurdo. Nunca se ungía un cadáver después de haber sido enterrado, sino como preparación a

[1769] Pérez Herrero, *o.c.* 348: "El número tres las convierte en una especie de réplica respecto a los tres discípulos predilectos (cf. 5,37; 9,1; 14,33)".

[1770] Lagrange 444: Para Mc, no se trata sólo de plantas aromáticas, sino más bien de aceites perfumados; cf. Taylor 731. Gnilka II 399: "Los aromas son esencias raras y olorosas de plantas".

[1771] Lamarche 395: Era corriente llevar aromas al sepulcro durante los tres primeros días que seguían a la sepultura. Donahue-Harrington 457: Los aromas pretendían sobre todo contrarrestar el hedor del cadáver, cf. Gundry 997. Gnilka II 392: La costumbre de visitar la sepultura los tres días siguientes al entierro tenía por finalidad asegurarse que la muerte era definitiva y evitar que se enterrara a alguien que en realidad no estaba muerto. Eckey 401: Visitar a los muertos hasta tres días después de la muerte y entierro era corriente, porque se pensaba que el alma del difunto estaba hasta el tercer día cerca del cuerpo; cf. van Iersel, *Marco* 448.

[1772] Pesch II 771: Los aceites vegetales o los ungüentos perfumados están destinados a la unción de los cadáveres importantes, lo que pone de relieve la veneración tributada por las mujeres a Jesús. Gundry 989: Ordinariamente, nadie pensaría dar a un crucificado la dignidad de una unción. 995: Ungir con aromas era un honor extraordinario. Pérez Herrero, *o.c.*, 348: Se trata de una unción de calidad excepcional, de un acto de veneración y de piedad que manifiesta su amor por Jesús..

[1773] Lagrange 444: Ahora quieren completar los ritos de la sepultura; cf. Taylor 732; Trocmé 377. Gundry 995: Probablemente el lavado y la unción se hicieron junto con la sepultura, si no el cadáver no habría sido envuelto. Pero, para mujeres, esos ritos, si no incompletos, sí fueron insuficientes.

la sepultura; no se explica, pues, que quieran ungir a Jesús un día y dos noches después de su muerte[1774].

Por otra parte, no era costumbre judía ungir los cadáveres con aromas[1775]; los lavaban, a veces –de manera excepcional– los ungían con aceite[1776], luego los envolvían en una sábana o un lienzo y los enterraban. Se da el caso de ungir con aromas a un rey difunto (2Cr 16,14) y, en general, puede decirse que las esencias aromáticas estaban reservadas para los reyes[1777].

La intención de Mc con esta incongruencia histórica, para él evidente, no puede ser otra que la de resaltar que estas mujeres, que a toda costa quieren rendir homenaje a Jesús muerto[1778], reafirman, al ungir su cadáver, los ideales mesiánicos nacionalistas que, para ellas, había encarnado Jesús. No se dan cuenta de que esos ideales están tan muertos como el cadáver que ellas mismas pretenden honrar.

Estas mujeres se mantienen, pues, en la idea mesiánica que han manifestado los discípulos respecto a Jesús (8,29; 10,37)[1779]. En realidad, forman parte del grupo que los representa. Con la muerte de Jesús han experimentado una enorme decepción; las esperanzas que habían puesto en él se han venido abajo. Pero, tras su muerte, se apresuran a reafirmarse en sus ideales

[1774] Cf. Taylor 732; Pesch II 771s; Gnilka II 398s; Lentzen-Deis 471; Trocmé 376s. Légasse II 997: No se ve cómo las mujeres habrían tenido la idea de ungir un cadáver cubierto de heridas y envuelto en un lienzo, que llevaba en el sepulcro más de veinticuatro horas. Hay que añadir que la unción de los muertos, atestiguada –aunque de manera excepcional– entre los judíos, no se aplicaba a un cuerpo ya enterrado.

[1775] Gundry 989: Los judíos ordinariamente usaban aceite, no aromas. Légasse II 997: No se ungía con aromas –plantas molidas o pulverizadas– sino con aceite; el uso funerario de aromas prácticamente no existía entre los judíos, quienes, a diferencia de los egipcios, desconocían el embalsamamiento. Cf. Strack-B II 53.

[1776] Gnilka II 392: "Sólo en contadas ocasiones se nos informa de que el cadáver fue ungido antes de la sepultura"; cf. Ernst II 777.

[1777] Cf. 4Re 20,13; 1Cr 9,29.30; 2Cr 9,1.9; 32,27; Est 2,12; Cant 1,3; 4,10; etc. También en la literatura no bíblica, cf. Gundry 989. Pérez Herrero, *o.c.* 348 nota 20: Lo normal entre los judíos era el uso de aceite, no el de esencias aromáticas, algo que estaba reservado para los reyes; cf. Gnilka II 398s; Strack-B. II 53.

[1778] Schweizer, *Marco* 392: Cumplen sólo un deber de homenaje y no esperan de ninguna manera la acción de Dios con Jesús, que ya se ha producido.

[1779] El verbo "ungir" (gr. *aleiphô*) ha aparecido antes (6,13) para indicar las unciones que los Doce efectuaban con aceite sobre los postrados o débiles. La diferencia de situación (vivos-muerto) y de sustancia empleada (aceite-perfumes) no permiten establecer un paralelo entre los dos textos.

mesiánicos, rindiendo homenaje a la persona que, según su mentalidad, había muerto por ellos[1780].

El propósito de estas mujeres contrasta con la unción de aquella otra mujer que, estando Jesús en Betania, entró en la sala llevando un frasco de alabastro con un perfume de nardo muy caro, que derramó sobre su cabeza (14,3 Lect.)[1781]. Aquélla no tuvo que comprar aromas: llevó el suyo propio. El perfume de nardo auténtico representaba su amor; el frasco que rompió la representaba a ella misma, mostrando de este modo su disposición a dar la vida con Jesús. Anticipadamente, perfumó su cuerpo para la sepultura (14,8 Lect.).

En cambio, María Magdalena y sus compañeras no van a ofrecerle sus propios aromas; los compran, como José había comprado la sábana (15,46). Es decir, estos aromas no simbolizan el don de sí mismas. Pero, con el propósito de ungir el cuerpo, María y sus compañeras muestran que, a pesar de la muerte de Jesús, siguen viendo su figura como la del Mesías restaurador de Israel, desgraciadamente fracasado en su obra. Su acción no es más que un intento de conservar un cadáver[1782], no una persona viva. No saben que sólo el verdadero seguimiento, que incluye la disposición a dar la vida como la dio él, es el que perpetúa la presencia de Jesús vivo en su comunidad y en el mundo (14,8 Lect.).

En Betania, la mujer ungió en vida a Jesús, como al que iba a morir por el género humano, dispuesta a acompañarlo en su entrega. Éstas quieren ungir a Jesús muerto, sin comprender el sentido de su muerte ni asociarse a ella.

2 *Muy de madrugada, el primer día de la semana, fueron al sepulcro ya salido el sol.*

[1780] B. van Iersel, *Marco* 449: La tres mujeres parecen ignorar que una situación completamente nueva se ha instaurado ya.

[1781] Para Légasse II 997s, la unción proyectada recuerda la de Betania (14,3-9) e indica como se debe comprender esta última; cf. van Iersel, *Marco* 449; Lüdemann-Özen, *La resurrección de Jesús* 42. Para Pérez Herrero, *o.c.* 348, lo que pretenden llevar a cabo las mujeres ha sido ya anticipado en aquel otro acto de amor de la mujer anónima en Betania (cf. 14,3-9); éste abría el relato de la pasión y pascua de Jesús, aquel lo concluye.

[1782] Pesch II 772: Pretenden embalsamarlo.

Sigue la urgencia de las mujeres, que se dirigen al sepulcro[1783] antes de empezar el día[1784]. La primera indicación temporal[1785] de Mc: *muy de madrugada* (gr. *lian prôi*), señala a la última vigilia de la noche que, según el cómputo romano, se extendía desde las tres a las seis de la madrugada (cf. 13,35), y supone, por tanto, que aún no hay luz del día[1786].

Tras esta indicación, Mc introduce un nuevo dato cronológico. El día en que las mujeres van al sepulcro viene calificado de "primero de la semana". Hay que notar, sin embargo, que esta traducción suaviza el texto griego, pues, de hecho, éste, en vez del ordinal "primero", usa el cardinal "uno": lit. "el [día] uno de la semana". Esto no deja de ser notable, porque en otra ocasión Mc ha usado correctamente el ordinal (cf. 14,12: "el primer día de los Ázimos", gr. *tê prôtê tôn azymôn*).

La expresión que emplea aquí Mc, "el [día] uno de la semana" (gr. *tê miâ tôn sabbatôn*), es semítica[1787]; la ordinaria en griego sería *tê prôtê tôn sabbatôn* ("el [día] primero de la semana")[1788]. Lo que no deja de ser significativo en un relato que no se ca-

[1783] Pikaza, *Marcos* 223: "Todo el proceso anterior de evangelio y llamada al seguimiento se había perdido en esa tumba de Jesús, pero recibe de nuevo su sentido".

[1784] Hay un fuerte contraste entre el día de la pascua judía en donde, según Mc, tuvo lugar el juicio, la muerte y la sepultura de Jesús, y el nuevo día que se abre en 16,2: el de la resurrección y la vida.

[1785] B. Iersel, *Marco* 449, la acumulación de indicaciones temporales recuerda al lector la novedad que introduce la resurrección de Jesús. Pérez Herrero, *o.c.* 349: "Las *tres anotaciones cronológicas* con las que se sitúa en el tiempo la visita de las mujeres llaman poderosamente la atención. En ningún otro lugar del evangelio se encuentra una precisión semejante, y es bien sabido que la tradición cristiana primitiva no se interesaba de manera especial por los detalles de carácter cronológico".

[1786] Cf. Taylor 732; Grundmann, *Markus* 321. En cambio, para Pérez Herrero, *o.c.* 350 (también la nota 30), la expresión *lian prôi* ("muy de madrugada"), que puede hacer referencia tanto al tiempo que antecede como al que acompaña o sigue a la salida del sol, viene concretada por la nueva indicación temporal *anateilantos tou êliou* ("salido el sol"). Se trata de una técnica estilística de Mc según la cual, cuando emplea dos indicaciones temporales seguidas ("expresiones dobles"), la segunda precisa a la primera. Sin embargo, en 16,2 no habría que aplicar esta regla, porque no se trata de dos indicaciones temporales seguidas, sino de tres.

[1787] Cf. Black, *Approach* 124; Schweizer, *Marco* 192; Gnilka II 399; Ernst II 777; Pérez Herrero *o.c.* 349. Para Taylor 733, no es seguro. Vse. nota fil. El uso del cardinal "uno" en lugar del ordinal "primero" no es insólito para el primer día del mes, cf. Nm 1,1: *en miâ tou mênos tou deuterou*, "el [día] uno del segundo mes"; 2Esdr 10,17: *heôs hêmeras mias tou mênos tou prôtou*, "hasta el día uno del primer mes"; Est 1,1a: *tê miâ tou Nisa*, "el [día] uno de Nisán". En las enumeraciones, se encuentra también en los autores griegos, cf. Bauer, *Wörterbuch*, *heis* 4. En Gn 1,5 se refiere, en cambio, al día de la semana.

[1788] Cf. Pérez Herrero, *o.c.* 349 nota 22.

racteriza por la presencia de semitismos[1789]. Este dato y el hecho de que en los otros evangelios (Mt 28,1; Lc 24,1; Jn 20,1.19) se utilice esta misma construcción para indicar el día en que las mujeres van al sepulcro, persuaden de que todos ellos usan esta fórmula con una intencionalidad teológica[1790]: con ella aluden al primer día de la creación, designado en el libro del Génesis como "el día uno" (Gn 1,5: "hubo una tarde, hubo una mañana: el día uno")[1791]. Con este recurso introduce Mc en el mundo antiguo la presencia del mundo nuevo.

Contrapone así Mc aquel "día uno", cuando empezó la primera creación, la de Adán, el hombre que trajo la muerte al mundo, a este día, en el que se revela la nueva creación, la definitiva, la del Hombre-Hijo de Dios que supera la muerte[1792].

El dato temporal siguiente: *ya salido el sol*, contradice el anterior: *muy de madrugada*, que suponía la oscuridad[1793]. Se entrecruzan aquí los dos planos: el del mundo antiguo, el de las mujeres que caminan envueltas en la tiniebla de la muerte de

[1789] Taylor 733, pese a reconocer que la narracción de Mc no está marcada por semitismos, señala que la hipotética presencia de éste no es relevante.

[1790] B. van Iersel, *Marco* 449: El sábado (= "día de precepto") como día de celebración y de recuerdo ha pasado, ha sido sustituido por "el primer día de la semana".

[1791] De hecho, en los LXX, la narración de la primera creación designa el día primero con el numeral cardinal (Gn 1,5: *hêmera mia*, "día uno"), los siguientes, con el ordinal (Gn 1,8: *hêmera deutera*, "día segundo"; 1,13: *hêmera tritê*, "día tercero", etc.). Es muy verosímil, por tanto, que en los textos evangélicos el uso del numeral cardinal pretenda remitir a Gn 1,5, para indicar que con la resurrección de Jesús ha comenzado la nueva creación.

[1792] Pesch II 772: La indicación del día esconde con seguridad un significado simbólico. Eckey 402: Primer día de la nueva creación. Aunque la comunidad cristiana haya naturalmente identificado "el día uno de la semana" con el domingo, en los evangelios mismos no indica un día determinado, sino simplemente el comienzo de la creación definitiva. Gnilka II 399: "El primer día de la semana" no presupone aún la celebración del domingo en la comunidad.

[1793] Taylor 732s: *lian prôi* sugiere la primera parte del período entre las 3 y las 6 de la mañana, mientras que *anateilantos tou heliou* designa la salida del sol. Lamarche 397: Las indicaciones cronológicas de Mc 16,1-2 no concuerdan exactamente. Radermakers 336: Las variantes críticas intentan eliminar la contradicción del texto de Mc. Légasse II 998s: "Ya salido el sol", una adición al final del versículo. Los exégetas cuidadosos de la lógica narrativa e histórica no ven como conciliar aquí las dos anotaciones temporales ("muy de madrugada" y "ya salido el sol"). Los copistas han intentado remediarlo corrigiendo *anateilantos* por *anatellontos*. Como quiera que sea, lo que es seguro es que Mc no ha percibido una contradicción entre ambas anotaciones. Aparte de Pérez Herrero, o.c. 350, otros autores intentan eliminar la contradicción existente en el texto, interpretando "muy de madrugado" como el momento en el que surge el sol o una vez amanecido: cf. Lagrange 444; Pesch II 772s; Gundry 990; Donahue-Harrington 457.

Jesús, y el del mundo nuevo, el de Jesús resucitado, donde brilla la luz plena de la vida[1794].

Es la nueva humanidad, dentro de la antigua; lo imperecedero, en lo caduco; la etapa final, dentro de la etapa transitoria. Empieza el mundo nuevo, se ha puesto la primera piedra de lo definitivo. Y la primera piedra es Jesús vivo después de su muerte.

Con la resurrección de Jesús ha llegado el "día del Señor", anunciado por los profetas; el día en que la luz disipa definitivamente las tinieblas. Como poéticamente lo expresa el profeta Zacarías, el día sin fases y sin término en el que el sol no se pondrá nunca: "Aquel día no se dividirá en calor, frío y hielo; será un día único, elegido por el Señor, sin distinción de noche y día, porque al atardecer seguirá habiendo luz" (Zac 14,6-7). Un solo día, siempre luminoso, que durará sin fin, porque la vida ha superado la muerte. Se ha realizado la gran promesa: la liberación definitiva de la humanidad.

3 *Se decían unas a otras: «¿Quién nos correrá la losa de la entrada del sepulcro?»*

Las mujeres van preguntándose y comentando la dificultad que esperan encontrar[1795], persuadidas de que Jesús sigue muerto y de que la sepultura ha sido definitiva. No han vislumbrado siquiera el mundo nuevo.

[1794] Gnilka II 341: Puede haber un sentido simbólico: la mente oscurecida de las mujeres debe iluminarse con la luz de la resurrección; cf. Herrero 350s. B. van Iersel, *Marco* 449: El surgir el sol hace pensar a los lectores en el día en que Jesús resucitó de entre los muertos. Lamarche 397: Sin duda se puede dar a la indicación "ya salido el sol" un valor simbólico. Légasse II 999: Puede ser que Mc quiera establecer un contraste entre entre la luz del sol en la mañana de Pascua y la "tarde" de la sepultura de Jesús (15,42). Sorprendentemente, Ernst II 778 considera esta indicación cronológica como una precisión derivada del momento hebreo (y cristiano) de la oración.

[1795] Gnilka II 400: La conversación así como la observación de que la piedra era muy grande pretenden preparar la magnitud del milagro sucedido. Lamarche 395: La pregunta de las mujeres está sólo para atraer la atención sobre la improvisación de éstas y sobre la presencia de esta gran piedra. Pérez Herrero, *o.c.* 351: El interrogante de las mujeres introduce un momento de "suspense", tensa el dramatismo y prepara al lector para lo que viene a continuación; cf. Donahue-Harrington 458. B. van Iersel, *Marco* 450: Es la única vez que hablan las mujeres. Su pregunta superflua sobre la piedra es además una ulterior prueba de su comportamiento inadecuado. Légasse II 999: La pregunta de las mujeres reenvia a la acción de José de Arimatea (15,46): se contraponen así dos operaciones contrarias expresadas, respectivamente, por los verbos *proskylein* y *apokylien*.

Se sienten impotentes (*¿Quién nos correrá la losa?*)[1796], pero no renuncian a su propósito; tienen que rendir homenaje al ideal mesiánico que habían proyectado sobre Jesús. La losa, que sella la definitividad de la muerte, es para ellas inamovible. La piedra o losa pertenece al mundo viejo; representa la ideología del judaísmo y su concepción de la muerte, que hacen de obstáculo para comprender la de Jesús. Mientras esté puesta, no se puede llegar hasta él ni creer en la vida.

Pero el hecho no las ha detenido; no renuncian a sus esperanzas mesiánicas. Necesitan de Jesús, su ideal de Mesías, aunque esté muerto, pero, al mismo tiempo, no pueden quitar el impedimento que en su mentalidad las separa de él. La losa, que imaginan que cierra el sepulcro, es el obstáculo psicológico que les impide encontrar a Jesús.

El final de la frase: *de la entrada del sepulcro,* muestra ser la losa la que recluye al hombre en la muerte (sepulcro), separándolo definitivamente del mundo de los vivos[1797]. La entrada, hecha para pasar, está inutilizada; la losa se convierte en frontera[1798] que separa la vida de la muerte.

4 *Levantando la vista observaron que la losa estaba corrida (y era extraordinariamente grande).*

Hasta entonces, ocupadas en la consideración de su impotencia, encerradas en sí mismas, no habían percibido la realidad. En cuanto amplían su horizonte (*levantando la vista*) se dan cuenta de que su problema no tenía fundamento[1799]. La losa está

[1796] Sorprendentemente, Trocmé 377 interpreta la pregunta no como si las mujeres fueran incapaces de llevar a cabo esa operación, sino como que no quieren realizarla sin recurrir a los servicios de una persona autorizada (el guarda del cementerio o el representante cualificado de José de Arimatea).

[1797] Pikaza, *Marcos* 223: "Esta es la piedra de tumba de la historia, la losa en que vence (nos vence) por siempre la muerte".

[1798] Radermakers 336: La losa cierra el horizonte de la memoria, evocada por *mnêmeion.*

[1799] B. van Iersel, *Marco* 450: "Retrospectivamente, resulta que las mujeres se habían preocupado inútilmente de la dimensión de la piedra, porque ésta estaba ya corrida"; cf. Pesch II 774; Légasse II 1000.

corrida[1800]. No hace falta señalar quién lo ha hecho[1801]. El mundo nuevo está ya presente.

Pero las mujeres no comprenden lo que esto significa[1802]. Por eso emplea de nuevo Mc el verbo "observar" (gr. *theoreô*), usado anteriormente para indicar la visión externa que tienen las mujeres de la muerte de Jesús en la cruz (15,40) y de su sepultura (15,47). Se quedan otra vez en la contemplación exterior (*observaron*), pero sin penetrar en el sentido de lo que ven.

En realidad, después de los reiterados anuncios de Jesús sobre su pasión, muerte y resurrección (8,31; 9,31; 10,33-34), el sepulcro debería haber estado siempre abierto para sus seguidores. La muerte no habría debido significar para ellos la cesación de la vida. Esto confirma que la forma como estas mujeres han seguido a Jesús no era la correcta (15,41a).

La losa está corrida, no hay separación entre la vida y la muerte[1803]. El sepulcro no es una prisión; la muerte no es un estado definitivo. No hay dos mundos, uno el de los vivos y otro el de los muertos; el abismo que entre ellos establecemos los seres humanos, no existe para Dios. La vida que él nos da, no se interrumpe con la muerte[1804].

El sentido simbólico de la losa, junto con el de cerrar-abrir, correr-descorrer, está indicado por el nuevo dato de la magnitud

[1800] Moingt, *El Hombre que venía de Dios* II 62: "El relato deja abierta la historia de Jesús; la piedra del sepulcro que cierra el horizonte de toda vida no se ha cerrado sobre la suya. La historia de su vida terrestre no dice la última palabra sobre su destino".

[1801] Gnilka II 341: La piedra corrida indica la resurrección. Pasiva divina: Dios la ha corrido. El poder de la muerte se ha quebrado; cf. Pérez Herrero, *o.c.* 351. Moingt, *o.c.* II 63: "La apertura [de la tumba] es el signo de la intervención deliberada y autoritaria de alguien, y, cuando se piensa en ello, se impone el pensamiento de que se trata de Dios mismo. El cierre de la tumba sobre Jesús significaba la victoria de sus enemigos, poniendo punto final a su pretensión de ser el Enviado y el Hijo de Dios. Su reapertura constituye, por tanto, el signo de una intervención de Dios, que vuelve a abrir el libro del que se creían haber vuelto la última página". Gundry 990: Mc no dice quién corre la losa. Enuncia sólo el hecho, reforzado por el presente histórico "observan". Légasse II 1000: Hay que excluir una acción directa de Dios, expresada mediante la pasiva divina, porque sería demasiado material.

[1802] Légasse II 1000: Ellas se aprestan a cumplir con su proyecto, mientras que el lector, por su parte, está ya sensibilizado para lo insólito gracias a la piedra corrida.

[1803] Ernst II 779: "En la intención del narrador la piedra corrida indica la resurrección sólo desde fuera, el acontecimiento en sí mismo, sin embargo, llega a ser cognoscible sólo en el mensaje (del ángel)".

[1804] Moingt, *o.c.* II 63: "La tumba abierta de Jesús anunciaba la venida del Día de Dios, la irrupción de la resurrección universal"; cf. Ernst II 779.

de la misma (*era extraordinariamente grande*). Nada de esto se dijo en el momento de la sepultura de Jesús (15,46)[1805]. José de Arimatea no tuvo dificultad en cerrar el sepulcro, porque es fácil pensar que la muerte vence a la vida; pero para las mujeres sería imposible abrirlo, pues ni siquiera les pasa por la cabeza que la vida pueda vencer a la muerte[1806].

Extrañamente, no hay reacción de la mujeres ante la losa corrida[1807]. No se dan cuenta de su significado. Sólo piensan en que ahora les es posible llegar sin dificultad hasta el cuerpo de Jesús.

5 *Entraron en el sepulcro y vieron a un joven sentado a la derecha, envuelto en una vestidura blanca, y se quedaron completamente desconcertadas.*

Las mujeres no dudan: al ver el sepulcro abierto, entran en él[1808]; es el lugar de la muerte y es allí donde esperan encontrar el cuerpo sin vida de Jesús, pero será allí precisamente donde se les va a anunciar el triunfo de la vida sobre la muerte.

Nunca se dice que el sepulcro sea el de Jesús; el texto lo supone, pero no lo indica expresamente. Es el sepulcro genérico, el de todos; el símbolo de la muerte física del hombre. Al penetrar en él entran, sin saberlo, en contacto con el mundo nuevo; han pasado la frontera, marcada por la muerte de Jesús, y están pisando el umbral de la nueva creación. Así como el sepulcro es el de todos, así la victoria de Jesús sobre la muerte es don de vida para todos.

El verbo "observar", usado en el versículo anterior (v. 4; cf. 14,40.47), que denotaba la incapacidad de las mujeres para com-

[1805] Es allí, y no a continuación inmediatamente del interrogante planteado por las mujeres (como señala Pérez Herrero, *o.c.* 352 nota 36), donde tendría que haberse hecho este comentario. Schweizer, *Marco* 393: Se menciona el tamaño de la losa para hacer que el acto milagroso de Dios (la resurrección de Jesús) aparezca todavía más potente. B. van Iersel, *Marco* 450: El hecho de que el narrador no haya hecho hasta ahora ningún comentario sobre sobre la dimensión de la piedra induce al lector a preguntarse porqué la menciona ahora por primera vez; cf. Légasse II 2000..

[1806] Pesch II 774: La piedra no ha sido corrida por las mujeres, cuya búsqueda es vana, sino por Jesús liberado del sepulcro y resucitado.

[1807] Cf. Légasse II 1000; Witherington 414; Pérez Herrero, *o.c.* 352.

[1808] Ernst II 779 señala la importancia del hecho de "entrar", que lleva al centro del lugar y del acontecimiento.

prender el sentido profundo de lo que contemplan, se cambia ahora por el verbo "ver" (*vieron*, gr. *eidon*), que, como en el caso del centurión (15,39), denota una experiencia. Ahora las mujeres "ven", "descubren", "experimentan"[1809].

Dentro del sepulcro, en lugar de un cadáver, "ven" una figura humana, descrita por Mc con tres rasgos:

a) Es *un joven*, como el que huyó desnudo en Getsemaní (14,51); es decir, alguien en la flor de la edad, figura de la vida en su máximo esplendor[1810].

b) *Sentado a la derecha*, un rasgo que espontáneamente trae a la memoria las palabras, referidas al Hijo del hombre, con las que Jesús manifestaba su condición divina ante el tribunal judío: "Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha de la Fuerza" (14,62), alusión a Sal 110,1, en el que Dios se dirige al Mesías, diciéndole: «Siéntate a mi derecha» (cf. 12,36)[1811].

c) *Envuelto en una vestidura blanca*[1812], el color de la gloria divina, que aluden tanto al "blanco deslumbrador" de la transfiguración (9,3)[1813] como, de nuevo, al joven que en Getsemaní dejó la sábana en que iba "envuelto", símbolo de su vida mortal, en manos de los que intentaban prenderlo (14,51s). El que huyó desnudo se encuentra ahora revestido de la vida inmortal, propia de Dios.

Estos rasgos hacen del joven figura de Jesús mismo en su estado glorioso, dando a entender que aquel que entregó su

[1809] *Eidon* ("vieron"), aoristo puntual en contraste con el presente histórico durativo de *theoreô* (v. 4: "observan").

[1810] Joven, desde los 18 años hasta los 30. *neaniskos*, al principio de esa etapa; muy joven. Hay una relación con la perícopa de la hija de Jairo, establecida por el término *ekstasis* (5,42; 16,8); a la chiquilla Jesús, en el papel de Esposo (cf. 2,19) la llama "muchacha" (gr. *korasion* = mocita casadera), abriéndole un futuro de fecundidad (5,41b.42a Lect.). Esto puede aludir al texto de Is 62,5 (dicho de Dios al pueblo): "Como un joven (*neaniskos*) se casa con (*synoikôn*) su novia (*parthenos*), así te desposa el que te construyó". "El joven" puede ser así figura del Esposo, el que va establecer ahora con la humanidad esa relación de amor y fidelidad para siempre.

[1811] Es la única vez que usa Mc la fórmula *en dexiois* en lugar de *ek dexiôn* (cf. 10,37.40; 12,36; 14,62; 15,27); cf. Gundry 990. Por eso, Pérez Herrero, *o.c.* 353 nota 44, siguiendo a M. Gourgues [«A propos du symbolisme christologique et baptismal de Marc 16,5», *NTS* 27 (1981) 672-678 (676)], sostiene que aquí no se alude a Sal 110,1

[1812] La *stolê*, usada por los letrados (12,38), era una vestidura talar de lujo; en Éx 28,2 se atribuye a los sacerdotes; en 1Cr 18,9, a reyes y nobles.

[1813] Cf. van Iersel, *Marco* 450; Lentzen-Deis 471.

vida en la cruz sigue vivo y goza de la plena condición divina[1814].

La escena se desarrolla con gran sobriedad. De hecho, ni el joven se da a conocer a las mujeres ni éstas manifiestan conocerlo a él. El encuentro se realiza sin la menor efusión, ni siquiera un saludo. El episodio del joven de Getsemaní (14,51-52) ofrecía por adelantado el desenlace de la pasión de Jesús. Aquí la misma presencia del joven ofrece, sin necesidad de palabras, la interpretación del sepulcro abierto: las mujeres, al entrar en él y "ver" al joven, tienen la experiencia de que Jesús está vivo y glorificado.

Es sorprendente, sin embargo, que, ante esta experiencia, la reacción de las mujeres no sea de alegría, sino únicamente de total desconcierto (*se quedaron completamente desconcertadas*)[1815]. No expresan ningún otro sentimiento, ni de palabra

[1814] Es la interpretación que, a raíz del estudio de Vanhoye, «La fuite du jeune homme nu» 401-406, quien considera la escena de Mc 14,51-52 como una prefiguración enigmática de la suerte de Jesús (404), siguen un reducido número de autores: vse. Radermakers 336: El joven representa a Jesús glorificado sentado a la derecha de Dios; Gundry 990: Recuerda al joven de 14,51s. "Sentado", que contrasta con la expectativa de verlo tendido, indica autoridad y hace que represente a Jesús, quien ya está sentado a la derecha de Dios; Schnellbacher, «Das Rätsel» 127-135 (131ss): Considera que los dos episodios del joven han de entenderse como expresión de la teología en dos fases propia del evangelista: 14,51s descubre por adelantado el desenlace de la pasión de Jesús; 16,5ss es una imagen del hecho de la resurrección. Pikaza, *Pan, casa, palabra* 421: "Ven sólo a un *neaniskos*, un joven vestido de blanco (16,5), como aquel que no habían logrado agarrar los policías sanedritas (cf. 14,51-52). Había escapado de la muerte. Ahora está vivo tras la muerte, como signo pascual de Jesús hecho *palabra* de mensaje". También Harrington 65 señala que *neaniskos* es un término marcano que fue utilizado previamente con relación al joven que huyó desnudo durante el arresto de Jesús (14,51-52). Por su parte, Lamarche 395s, que identifica el joven del sepulcro con el de Getsemaní, considera que en los dos casos es figura de un catecúmeno: el de Getsemaní huye por miedo; el del sepulcro "recita" el "credo" de la época. El vestido blanco corresponde al del bautismo. La mayoría de los comentaristas no está de acuerdo con esta identificación y considera al joven un ángel o un mensajero divino: cf. Lagrange 446; Taylor 735; Schweizer, *Marco* 393; Pesch II 775; Gnilka II 400; Ernst II 779s; van Iersel, *Marco* 450s; Légasse II 1000s; Lentzen-Deis 471; Eckey 403; Pérez Herrero, *o.c.* 353. Trocmé 377: Las mujeres consideran al personaje como un ángel, aunque no sea expresamente designado como tal. Sin embargo, como señala Gundry 999, en ningún sitio de Mc aparecen angelofonías.

[1815] No sobresaltadas y temorosas (que sería la reacción típica ante una aparición celestial) como interpretan *ekthambeomai* los autores que consideran que aquí se trata de una angelofonía. Frente al simple *thambeomai*, este verbo compuesto, empleado sólo por Mc en todo NT, tiene carácter intensivo (cf. nota fil.), denotando un profundo estupor o asombro. Ernst II 780: Los ojos de las mujeres no saben interpretar el signo de Dios; sus mentes están sólo dirigidas a aquel que, según ellas, yace en el sepulcro.

ni de gesto. Cuando estaban convencidas de que todo había terminado para Jesús y para su obra, cuando iban a rendir al Mesías fracasado los últimos honores, sin renunciar por ello a sus ideales mesiánicos, de pronto se percatan de que estaban completamente equivocadas. Ellas, que han sido testigos de la muerte y sepultura de Jesús, pueden percibir ahora que aquella muerte no ha terminado con su vida.

Constatan así que la derrota de Jesús no ha sido tal, pero ven que su victoria nada tiene que ver con la restauración de Israel que ellas esperaban de él y con la que siguen soñando. Es la victoria definitiva sobre la muerte que corona el camino de entrega y de servicio de Jesús; del amor sobre el odio, de la libertad sobre la esclavitud, de la verdad sobre la mentira, de la misericordia y el perdón sobre la venganza y el rencor, del derecho del oprimido y de la justicia del débil sobre las pretensiones de los poderosos... Y esto las deja completamente desconcertadas.

6 Él les dijo: «No ***os desconcertéis así. ¿Buscáis a Jesús el Nazareno, el crucificado? Ha resucitado,*** *no* ***está aquí. Mirad el lugar donde*** *lo* ***pusieron.***

Para sacarlas de su profundo asombro y su estupefacción, el joven les dirige la palabra; quiere devolverles la serenidad (*No os desconcertéis así*), infundirles confianza, explicándoles lo ocurrido[1816]. En primer lugar, expresa en voz alta, de forma interrogativa[1817], lo que ellas pretendían hacer: ***¿Buscáis a Jesús el Nazareno?***, pero omitiendo el propósito de ungirlo[1818] y refiriéndose a él como a una persona viva. Al usar en su pregunta el verbo "buscar"[1819], que en Mc implica siempre error o mala inten-

[1816] Pikaza, *Marcos* 223: "La palabra del joven presenta dos partes. Una es *entrad*: no está aquí, mirad el lugar donde lo pusieron. Las mujeres tienen que llegar hasta el fondo de la tumba, descubriendo allí el vacío de Jesús, el hueco que ha dejado en el camino de la historia; en un determinado nivel, Jesús no existe más, ya no podemos verle ni tocarle como antes, no podemos venir a embalsamarle en el sepulcro. La segunda palabra del joven es *salid*: id y decid a sus discípulos...".

[1817] Como ya se ha indicado (cf. nota fil), la frase *¿Buscáis a Jesús el Nazareno...?* podría también interpretarse como una afirmación. De hecho, Lc ha comprendido la frase de Mc en sentido interrogativo, mientras Mt en sentido afirmativo, cf. Légasse II 2001 nota 38.

[1818] Cf. Trocmé 377; Pérez Herrero, *o.c.* 355.

[1819] Lo que, sin fundamento alguno, hace sospechar a Lohmeyer 345 que las muejres no conocían con seguridad el lugar de la sepultura de Jesús; cf. Gnilka II 400; Pérez Herrero, *o.c.* 355.

ción (nota fil.), orienta el sentido de la misma: su búsqueda era equivocada, porque pensaban encontrar el cadáver de Jesús[1820].

Para referirse a Jesús el joven no menciona ningún título cristológico[1821]; lo llama simplemente por su nombre, *Jesús*, y lo identifica por su procedencia, *el Nazareno*, subrayando fuertemente su origen humano[1822].

El apelativo *el Nazareno* ha aparecido tres veces en el evangelio. La primera vez en boca del poseído de la sinagoga de Cafarnaún (1,24), que recordaba a Jesús su lugar de origen para tentarlo con un mesianismo de tipo político-nacionalista, acorde a la doctrina de los letrados (cf. 12,35-37); la segunda, se encuentra entre lo que oye de la gente ("Al oír que era Jesús Nazareno") el ciego Bartimeo, figura de los discípulos (10,47), quien inmediatamente reacciona llamando a Jesús "Hijo de David"; la última, en boca de la criada que interpeló a Pedro en casa del sumo sacerdote (14,67), reprochándole ser partidario de un opositor al régimen. De hecho, el apelativo «Nazareno» sitúa el origen de Jesús en la región de los nacionalistas fanáticos y le atribuye ese espíritu[1823].

El joven insinúa así que las mujeres buscaban a Jesús viendo en él la encarnación de su sueño frustrado de restauración de Israel. Querían honrarle ungiéndolo con aromas, reafirmándose en sus esperanzas mesiánicas, rendirle homenaje para reparar de algún modo la injusticia cometida con su muerte.

Pero el joven añade: *el crucificado*, del que ellas se mantuvieron a distancia (15,40: "observando de lejos"), el rechazado por Israel y cuya misión con ese pueblo ha acabado en el fracaso. Han de aceptar esta realidad de Jesús y, con ella, el fin de sus ideales de triunfo terreno, que se han disipado con la cruz. *Nazareno* indica el lugar de procedencia de Jesús al comienzo

[1820] Cf. Schweizer, *Marco* 393; Pesch II 776; Légasse II 1001s; Pérez Herrero, *o.c.* 355. Pikaza, *Pan, casa, palabra* 421: "El joven comienza recordando lo que quieren: ungir un cadáver, venerar una tumba, perpetuar una historia que siempre desemboca en muerte. Pero Jesús ha roto la espiral de violencia; la tumba está vacía. Por eso deben renunciar a ese deseo".

[1821] Cf. Gnilka II 401; Ernst II 780..

[1822] Cf. Pérez Herrero, *o.c.* 355. Lüdemann-Özen, *La resurrección de Jesús* 44: Al llamar a Jesús "el Nazareno" se asegura una identificación con el Jesús terreno.

[1823] Cf. Albright, «The Names "Nazareth" and "Nazarena"» 397-401. Para Pérez Herrero, *o.c.* 355, el apelativo *el Nazareno* lleva casi siempre una connotación despreciativa y hostil (vse. también nota 52).

de su actividad (1,9); *crucificado*, el modo en el que ha acabado su vida histórica[1824].

Pero el participio perfecto pasivo ***estaurômenon*** (***el crucificado***)[1825] denota no sólo un acontecimiento del pasado, sino, además, un hecho permanente[1826]. En efecto, esa denominación señala a Jesús en el momento de su máximo acto de amor a la humanidad, y ese amor, manifestado en la cruz, perdura para siempre. ***El crucificado*** es el que está infundiendo el Espíritu sobre la humanidad (15,37) en toda época de la historia.

El joven mismo responde a la pregunta que acaba de hacer. Su afirmación es rotunda: ése que ha sido sentenciado a muerte por blasfemo por parte de las autoridades judías y condenado a la cruz como un rebelde por parte de Pilato, ése que consideráis una figura del pasado que ha fracasado por completo en su proyecto, ése ***ha resucitado***[1827]. Las palabras del joven implican la inutilidad del homenaje que ellas han preparado[1828]. Pueden constatar que en el sepulcro no está Jesús (***no está aquí***)[1829], y esto significa que no permanece en la muerte, sino que está vivo[1830].

[1824] Pérez Herrero, *o.c.* 355: "Los dos calificativos respectivos subrayan, respectivaemente, su origen y su destino en la tierra".

[1825] Para Taylor 735: el uso de *estaurômenon* corresponde al empleo que de él hace Pablo en 1Cor 1,23; 2,2; Gál 3.1. Sin embargo, para Légasse II 1002, el calificativo no es tanto el eco de fórmulas paulinas cuanto de la Pasión.

[1826] Cf. Pérez Herrero, *o.c.* 355s.

[1827] Sobre el sentido del aoristo *êgerthê*, vse. nota fil. Lo más probable es que indique una auto-resurrección por parte de Jesús, quien, al poseer en plenitud el Espíritu de Dios (1,10), puede por sí mismo levantarse de la muerte.

[1828] H. Schlier [*Markuspassion* 91] lo expresa admirablemente con esta frase citada por Ernst II 781: "La historia de la muerte se ha interrumpido, el poder de la muerte se ha quebrado, lo increíble, incomprensible, absurdo, ha acontecido: la muerte es engullida por la vida, engullida por la victoria".

[1829] Pérez Herrero, *o.c.* 356 hace suyas estas atinadas palabras de J. Delorme ["Résurrection et tombeau de Jesús: Marc 16,1-8 dans la tradition évangélique", en AA.VV., *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (LeDiv, 50), Paris 1969, 105-151 (107)]: "la resurrección es afirmada antes de cualquier alusión a la ausencia del cadáver. No se procede partiendo de una constatación física para llegar a su explicación sobrenatural. El camino seguido no es el de la apologética. La revelación que viene de Dios afirma lo inesperado: 'ha resucitado'; y es esta revelación la que esclarece el hecho extraño: 'no está aquí'". En el mismo sentido, Légasse II 1002s. Ernst II 781: "El lector es ulteriormente reenviado a aquel «lugar» en el que Jesús se encuentra en calidad del Viviente: la palabra del anuncido".

[1830] Pérez Herrero, *o.c.* 356: "El contraste es total. Lo pone de manifiesta la misma estructura de la frase construida en antítesis perfecta respecto a la anterior: a la crucifixión se contrapone de manera inmediata y directa la resurrección; a la búsqueda de las mujejes, la desaparición del que buscaban".

Para confirmar la verdad de sus palabras, el joven añade: *Mirad el lugar donde lo pusieron*[1831]. Ese "lugar" (gr. *topos*) está en relación con el "lugar" (gr. *topos*) del Gólgota (15,22). En éste último sucedió lo visible, lo histórico: allí dieron muerte a Jesús. El "lugar" del sepulcro revela el otro plano de la realidad, el mundo nuevo que ha comenzado con la Resurrección[1832]. Jesús no está en el reino de la muerte, *el lugar donde lo pusieron* se encuentra vacío[1833]. Por eso es inúltil buscarlo en este lugar de fracaso y frustracción existencial[1834]. Para Jesús, el verdadero Mesías, no hay fracaso, la vida ha vencido a la muerte. Se cumplen así las predicciones de Jesús sobre su resurrección (8,31; 9,31; 10,34)[1835].

7 *Ea, marchaos, decid a sus discípulos y a Pedro: «Va por delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis, como os había dicho».*

El joven impide que las mujeres se demoren en el sepulcro[1836] y las despide con una orden (*marchaos*)[1837]. Ya que han tenido la experiencia de que Jesús está vivo, tienen una misión que cumplir[1838].

[1831] Nótese la diferencia entre el perfecto *tetheitai* (15,47), que expresa el carácter definitivo de la colocación del cuerpo de Jesús en el sepulcro, y el aoristo puntual *ethêkan* (16,6), que interrumpe esa definitividad. B. van Iersel, *Marco* 451: La caracterización del sepulcro como "el lugar donde lo habían puesto" lo priva de cualquier significado y relevancia que todavía pudiese tener.

[1832] Cf. Radermakers 337. Pérez Herrero, *o.c.* 358: "Lo extraño e inaudito es que en el crucificado se ha hecho ya realidad lo que se esperaba tan sólo para el final de los tiempos".

[1833] Gundry 1002: El joven indica el lugar vacío para reforzar su anuncio; cf. Pérez Herrero, *o.c.* 359.

[1834] Légasse II 1002: Allí donde se había depositado el cuerpo de Jesús, no hay nada de nada.

[1835] Cf. van Iersel, *Marco* 451.

[1836] Sobre el *alla* (*Ea*) inicial del versículo, vse. nota fil. Gnilka II 401, señala que *alla* caracteriza el cambio entre la proclamación del joven y la tarea que sigue. Gundry 992 interpreta la conjunción *alla* en constraste con la pretensión de las mujeres de "ungir" el cadáver de Jesús y su decepción al no poder cumplir su propósito; Légasse 1003 nota 45, considera que *alla* pretende evitar que, como consecuencia de las palabras del joven ("Mirad el lugar donde lo pusieron"), las mujeres se demoren contemplando el sitio donde colocaron el cuerpo de Jesús; Pérez Herrero, *o.c.* 360, la pone en relación directa con el "no os desconcertéis" (v.6): lejos de permanecer atónitas en la tumba, las mujeres han de marchar a comunicar la noticia a los discípulos.

[1837] Ernst II 782: "La fórmula introductoria de envío «Ea, andad» califica a las mujeres como mensajeras".

[1838] Gnilka II 401: "A la proclamación sigue la tarea, que contiene una promesa". Pérez Herrero, *o.c.* 361: "El mensaje pascual no es sólo para ellas. Es también para los demás".

Les da un encargo para los discípulos y para Pedro. Lo que han experimentado en el sepulcro no pertenece al contenido que han de comunicar. De hecho, es incomunicable, por ser una experiencia personal. La fe en la resurrección no tiene su fundamento en un anuncio o una proclamación, sino en la experiencia del encuentro con Jesús resucitado[1839].

Al enumerar los destinatarios del encargo, el joven menciona primero a los discípulos, designándolos como los propios de Jesús (*sus discípulos*); después a Pedro, como ni no formara parte de ellos[1840]. De hecho, cuando el prendimiento de Jesús, todos los discípulos se mostraron cobardes, abandonándolo y huyendo (14,50), pero sólo Pedro acabó, más tarde, renegando por completo de Jesús y del grupo mismo (14,66-72). Su caso es excepcional, por eso se le nombra aparte[1841]. Las palabras del encargo, invitándolos a todos a reencontrase con Jesús, restableciendo la relación con él, muestran el perdón por lo pasado y la necesidad particular que tiene Pedro de rectificar su postura[1842]. Ellos han abandonado a Jesús, y Pedro, además, renegado de él, pero él no los abandona ni reniega de ellos. Su amor no se desdice[1843].

Una vez convencidas de que Jesús está vivo, las mujeres han de ir a decir a sus discípulos de parte de Jesús que vayan a Gali-

[1839] Pérez Herrero, *o.c.* 367: "Para dar verdadero testimonio del resucitado se hace necesario el encuentro personal con él. Quien no experimente ese encuentro, hablará siempre de oídas"; cf. Schweizer, *Marco* 393..

[1840] Schweizer, *Marco* 387: La mención particular de Pedro implica que las historia de sus negaciones y su arrepentimiento no ha sido contada hasta el final y que todavía hay que esperar un encuentro de Jesús resucitado con él. B. van Iersel, *Marco* 453: Que de todos los discípulos Pedro sea el único mencionado por su nombre es sorprendente.

[1841] Trocmé 377: La separación entre Pedro y los otros discípulos es inhabitual y tiene en cuenta la negación de 14,72, por la cual Pedro se ha autoexcluido del grupo de los Doce. Pérez Herrero, *o.c.* 361: Esta relevancia de Pedro podría reflejar el papel que él desempeñaba en el grupo apostólico y en la primitiva comunidad cristiana; igualmente, su condición de primer testigo del resucitado (cf. 1 Cor 15,5). Pero el relato remite sobre todo a su comportamiento durante la pasión (14,29.31; 14,66-72); cf. Ernst II 782; van Iersel, *Marco* 453s.

[1842] Pérez Herrero, *o.c.*361: "Su infidelidad ha quedado perdonada".

[1843] B. van Iersel, *Marco* 454: El fallo humano no es nunca para Jesús –o para Dios, que lo ha enviado– una razón para romper la relación con el hombre. Dios y Jesús permanecen siempre fieles, aunque el hombre no lo sea. Las palabras del v. 7 confirman y atestiguan formalmente la permanente fidelidad de Jesús hacia ellos.

lea[1844], donde él les precederá (*Va por delante de vosotros*)[1845]. Es la cita que les dio antes de llegar a Getsemaní (14,28)[1846], pero aquí añade una nueva precisión: *allí lo veréis*[1847].

El empleo profético del futuro *veréis* (gr. *opsesthe*) se refiere siempre a la aparición de personajes o realidades pertenecientes a la esfera divina o procedentes de ella[1848]. De hecho es el que usó Jesús en su respuesta al sumo sacerdote: "Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha de la Fuerza" (14,62). El verbo "ver" ha descrito también la experiencia del centurión ante la cruz (15,39: "Viendo") y la de las mujeres ante el joven (v. 5: "Vieron"). Para comprender correctamente la persona, el mensaje y la actividad de Jesús (cf. 4,12; 8,17-21), los discípulos tienen que llegar a la misma experiencia, y ésa sólo podrán tenerla en Galilea[1849]. *Allí* los espera Jesús para guiarlos de nuevo

1844 Radermakers 337: Galilea remite al principio del evangelio. Lüdeman-Özen, *o.c.* 44: "El evangelio debe terminar allí dondo comenzó: en Galilea". Sobre el papel de Galilea en el evangelio de Mc, vse. W. Marxsen, *El Evagelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio* (Salamanca 1981) 49-109.

1845 Witherington 413: El presente *proagei* ("Va por delante") indica que Jesús ya está camino de Galilea; cf. Taylor 736; Schweizer, *Marco* 386. Ernst II 782: "El seguimiento interrumpido es nuevamente retomado con una nueva llamada: «Él os precede», es decir, «debéis seguirlo»". Lüdemann-Özen, *o.c.* 44: "El ir por delante de Jesús se relaciona además, lo mismo que en Mc 10,32, con el camino cristiano, que se ha de tomar en el seguimiento de Jesús". Pérez Herrero, *o.c.* 361s: El verbo *proagein* ("ir por delante", "preceder") significa tanto "caminar delante de otro" (preceder locativo), como "llegar antes que otro" (preceder cronológico). Ambas acepciones parecen estar presente aquí, pero lo realmente importante es el hecho de que, en Mc, el verbo siempre expresa una relación entre Jesús y sus discípulos. El evangelista lo concibe, más que como verbo de movimiento o de tiempo, como un verbo capaz de expresar una acción conexionada de algún modo con el seguimiento. Lo que aquí se afirma con él no es otra cosa que el restablecimiento de aquella relación con Jesús que los discípulos habían experimentado ya a lo largo de su ministerio público y que había quedado rota con su huida durante la pasión.

1846 Gundry 1002: "Va por delante", corresponde a 14,28: "irá por delante"; cf. Wilckens *La Resurrección de Jesús* 49; Pesch II 778; Ernst II 783; van Iersel, *Marco* 452; Harrington 65; Légasse II 2003s; Trocmé 377; Lüdemann-Özen, *o.c.* 44; Pérez Herrero, *o.c.* 361.

1847 Cf. van Iersel, *Marco* 452.

1848 Cf. Mateos, *El Aspecto* § 320.

1849 Pérez Herrero, *o.c.* 362: "A lo largo del evangelio, Galilea es el escenario principal de la actuación terrena de Jesús y, sobre todo, el lugar donde él comienza a predicar "la buena nueva de Dios" (cf. 1,14-15) y donde esta predicación comienza a encontrar respuesta en el seguimiento de los primeros discípulos (cf. 116-20). Preceder como resucitado a sus discípulos en Galilea, cuando éstos se encuentran en Jerusalén, implica un reencuentro en el que la acción del resucitado permitirá de nuevo el seguimiento allá donde los discípulos escucharon por primera vez el evangelio de Dios y recibieron la fuerza de empezar a seguirlo"; cf. Manicardi, *Il cammino de Gesù* 173-176.

por el camino del seguimiento que, hasta ahora, no han sabido o querido recorrer con él[1850].

Esto implica, en primer lugar, que deben abandonar Jerusalén[1851] y, con ella, los ideales del judaísmo[1852], y, como han comprendido las mujeres, renunciar a un mesías de poder y a buscar la gloria de Israel como pueblo. Han de aceptar la muerte de Jesús y seguir sus pasos, su mismo itinerario, sabiendo que van camino de la vida definitiva.

Es decir, la muerte de Jesús no ha puesto fin a la misión, al contrario. En Galilea empezó Jesús su actividad, ahora les toca a ellos empezar la suya[1853]. Como a Jesús, también a ellos les espera la oposición de los poderosos, la persecución de los enemigos del mensaje cristiano y la posibilidad de sufrir la muerte. Pero ya tienen la garantía de que su tarea no será en vano: Jesús está vivo.

Galilea es, además, la frontera con los pueblos paganos. Su trabajo va a extenderse a ellos; deberán comenzar la misión universal a partir de Galilea, donde Jesús los llamó al seguimiento (1,16-21a)[1854]. Han de retomar, desde el principio, el camino que

[1850] Lohmeyer 355s, interpreta "allí lo veréis" referido a la parusía. En cambio, la mayoría de los autores lo entiende como el simple anuncio de una aparición del resucitado o como un encuentro con él a través del cual se llega a una verdadera comprensión de su identidad, así, p.ej., Taylor 736s; Pesch II 778s; Gnilka II 401s; Manicardi, *Il cammino di Gesù* 182; van Iersel, *Marco* 458s; Pérez Herrero, *o.c.* 363.

[1851] El texto supone que están en Jerusalén o en sus alrededores: cf. Schweizer, *Marco* 388; Gnilka II 401; Légasse II 1003; Pérez Herrero, *o.c.* 362. Ernst II 783: El alejamiento de Jerusalén es decisivo.

[1852] Légasse II 1005: Papel simbólico de Galilea, más que nunca opuesta a Jerusalén. Une también con el principio del evangelio: donde Jesús inauguraba su actividad y reclutaba a sus discípulos (1,14-20), los invita a reencontrarse con él, al final triunfal de la epopeya mesiánica.

[1853] Pikaza, *Marcos* 225: "En Jerusalén queda sólo un sepulcro vacío; su espacio religioso se encuentra dominado por escribas-ancianos-sacerdotes que controlan y dominan la vida de los hombres. Superando esa clausura de Jerusalén, ha surgido Galilea, tierra de libertad evangélica, donde ya no existen sacerdotes (intermediarios sagrados), ni escribas (codificadores de la ley), ni ancianos que asumen el poder sobre los otros. Como germen de perdón universal y curación, campo abierto donde puede compartirse el pan con todos los pobres de la tierra, Galiela se convierte para Mc en principio y signo del conjunto de la Iglesia".

[1854] Gnilka II 402: Galilea para Mc es la patria del evangelio y el centro de gravedad de la actividad del Jesús terreno. Salir de Jerusalén significa ir a los gentiles; cf. Eckey 404. Lamarche 397: "Como Jesús ha precedido (10,32) y arrastrado a sus discípulos para subir a Jerusalén, donde le esperaba la prueba, ahora, en un movimiento inverso, les precede a Galilea, sin duda primera etapa hacia un universalismo que no tendrá ya su centro en Jerusalén". Pikaza, *Pan, casa, palabra* 424: Galilea es el lugar de la palabra sembrada en toda la tierra y abierta a las naciones del mundo. Ir a Galilea significa superar aquello que encierra a los discípulos en Jerusalén, la Iglesia de la ley, el judeocristianismo.

no han sabido recorrer con Jesús. Él los espera para acompañarlos en la andadura y marcarles la ruta: es la promesa de su presencia en la misión futura.

Esto supone, para ellos, abrirse al universalismo[1855]. Han de ser pescadores de hombres (1,17), sin limitación alguna; aceptar y proclamar el amor de Dios que abraza por igual a todos los hombres y pueblos (4,11 Lect.: "el secreto del Reino de Dios"), y que ellos han de traducir en servicio y entrega (10,42-45). La salvación no se limita a Israel, se extiende a toda la humanidad, y esa tarea exige, por una parte, dedicación y entrega y, por otra, valor para soportar la oposición de un mundo injusto. Para ello tendrán la ayuda del Espíritu que Jesús les comunica.

La última frase del encargo: *como os había dicho*, garantiza el cumplimiento de lo anunciado por Jesús en 14,28, confiriendo a sus palabras un valor como el de la Escritura que allí se cita[1856] y subrayando la dependencia de los discípulos respecto a ellas[1857].

8 *Salieron huyendo del sepulcro, del temblor y el espanto que les entró, y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían.*

Cuando uno esperaba ver a las mujeres cumplir fielmente el encargo recibido del joven, se encuentra con un comportamiento muy diferente[1858]. La reacción de las mujeres es doble: salen *huyendo del sepulcro* y no dicen *nada a nadie*. Como doble es también la razón que se ofrece de cada uno de estos comportamientos[1859]: por un lado, el *temblor y el espanto que les entró*; por otro, el *miedo que tenían*. En cada caso, la explicación viene introducida en el texto griego por la conjunción *gar* ("porque")[1860].

[1855] Pikaza, *Pan, casa, palabra* 426: "De esta nueva Galilea pascual hay que salir hacia todas las naciones del mundo".

[1856] Cf. Gnilka II 402.

[1857] Cf. Pesch II 779.

[1858] Pérez Herrero, *o.c.* 364: Las mujeres no cumplen el encargo recibido. El autor cita, al respecto, una expresiva frase de A. T. Lincoln [«The Promise and the Failure: Mark 16:7.8», *JBL* 108 (1989) 283-300 (290)], cargada de ironía: "¡Sobre la base de una promesa, ellas han de comunicar que el fracaso no es el final, pero entonces fracasan ellas en la comunicación y esto es el final de la narración!".

[1859] Cf. Légasse II 1005.

[1860] Vse. nota fil.

Ante el encargo del joven, las mujeres huyen espantadas del sepulcro, donde han visto que la victoria del Mesías se ha realizado a través de la muerte y no mediante el poder y la dominación. No se sabe adónde van[1861], lo único que les urge es alejarse del sepulcro (*salieron huyendo*). Se comportan igual que los discípulos ante el arresto de Jesús (14,50)[1862]. Mientras veían en Jesús la víctima de la injusticia, iban a honrar su memoria y a reafirmarse en sus ideales. Cuando comprenden el modo como se ha realizado la salvación definitiva, sienten *temblor* y *espanto*[1863]. Ya no tiene sentido la restauración de Israel, que, para ellas, había sido hasta entonces la única salvación que concebían: se les cae por tierra todo el ideal de su vida. Ahora lo que ven por delante es el nuevo principio de una labor sin gloria humana. Iban a poner el punto final y ven que todo está por hacer, pero de otra manera; que hay que comprometerse hasta el fin como Jesús y estar dispuestos a entregar la vida como él.

Ante este panorama, experimentan una angustia semejante a la de Jesús en Getsemaní (14,33) y sucumben a ella. Su terror eclipsa el anuncio de la resurrección que acaban de oír y que no ha causado en ellas alegría alguna[1864]. En vez de reaccionar ante él con admiración o asombro (gr. *ekstasis*), como tras la resurrección de la hija de Jairo (5,42), lo hacen con *temblor y espanto* (gr. *tromos kai ekstasis*)[1865]. Han ido al sepulcro con un amor (aromas) "razonable", pero no con la entrega de la persona, con el amor hasta el fin. Por el encargo del joven, han comprendido que se les pide romper con todos los ideales de triunfo terreno, en especial con las expectativas nacionalistas judías, y estar dispuestas a enfrentarse a los poderosos de este

[1861] Cf. Légasse II 1005. Trocmé 377: Huyen sin ningún objetivo preciso, olvidando completamente la misión que se les había encomendado.

[1862] De hecho, Mc emplea el mismo verbo y el mismo tiempo verbal (*ephygon*) para la huida de unos y de otras, cf. Légasse 1005 nota 53; Lüdemann-Özen, *o.c.* 44; Pérez Herrero, *o.c.* 364. B van Iersel, *Marco* 454.460: Las mujeres fallan como los Doce, porque huyen.

[1863] Muchos autores interpretan esta reacción como típica del ser humano ante la manifestación de lo divino: cf. Pesch II 789s; Gnilka II 403; Ernst II 784; Pérez Herrero, *o.c.* 364.

[1864] Schweizer, *Marco* 394: No se percibe ninguna señal de alegría; sólo espanto.

[1865] Nótese que son los dos únicos textos en los que Mc emplea el término *ekstasis*. En 5,42, en sentido positivo; en 16,8, en negativo. Cf. nota fil.

mundo, llevando el testimonio de Jesús a todos los pueblos y afrontando incluso el riesgo de perder la vida. Y esto les produce horror y miedo; no son capaces de aceptarlo[1866].

Al principio de la perícopa (v. 2) notaba Mc que ya había salido el sol. La frase recogía la de 4,6, a propósito de la semilla que cae en terreno rocoso: "cuando salió el sol, se abrasó y, por no tener raíz, se secó"; explicada en 4,16-17: "son los que cuando escuchan el mensaje en seguida lo acogen con alegría, pero no tiene raíces en ellos, son inconstantes; en consecuencia, cuando surge un aprieto o persecución por el mensaje, en seguida fallan". El sol, que es fuente de vida, resulta funesto para los que no tienen una profunda adhesión a Jesús ni han hecho suyo su mensaje. Ante las dificultades que comporta el compromiso y la perspectiva de la persecución, fallan, no darán fruto. La experiencia de Jesús que han tenido en su vida y la de Jesús vivo después de muerto, queda estéril.

Aparece claramente que bajo la figura de las mujeres Mc está describiendo la actitud de los discípulos. No han superado el trauma de la entrega voluntaria de Jesús y siguen aferrados a sus expectativas de gloria terrena.

El miedo de los discípulos (4,41; 6,50; 9,6.32; 10,32 [seguidores]) está siempre en relación con la realidad de Jesús y de su obra. El texto más cercano a este pasaje es el de 9,32: allí los discípulos no preguntaron a Jesús por miedo a comprender; aquí, cuando han comprendido, por miedo a la exigencia. No aceptan la copa que Jesús ha bebido.

Los tres presentes históricos que Mc inserta en la perícopa confirman esta visión. El primero, "van al sepulcro" (v. 2), actua-

[1866] Légasse II 1007: El temor es el signo de una falta de inteligencia ante el misterio que se les ha permitido entrever y el indicio de una fe deficiente. Como los discípulos, las mujeres no han comprendido lo que se les acaba de manifestar y de decir. Así el lector es invitado a revisar su propia fe, en el seno de una comunidad enfrentada a la dificultad de creer y expuesta a la apostasía. Pérez Herrero, o.c. 364ss: El silencio de las mujeres responde a una intencionalidad teológica: cuando miedo y silencio, como es el caso, quedan ensamblados, las personas que así reaccionan denotan siempre una falta de comprensión y de fe ante la acción reveladora de Dios. El silencio temeroso de las mujeres es la prueba más palpable de que ellas se encuentran ante un revelación divina que supera su entendimiento y que se resisten a aceptar; cf. Schweizer, *Marco* 394s.

liza la situación del grupo de discípulos: siguen en la oscuridad ("muy de madrugada"), aún no han captado la realidad de la resurrección ("ya salido el sol") y lo que ésta comporta. El segundo, "observan que la losa estaba corrida" (v. 4), reprocha a los discípulos su visión de la muerte de Jesús como el final de todo. El tercero, "les dice", en boca del joven (v. 6), les pone ante los ojos el triunfo del Crucificado sobre la muerte y, con ello, el fracaso de la idea de un mesías de poder.

Según el relato, las mujeres no transmiten el encargo[1867]. El camino del mensaje de Jesús a través de los discípulos (seguidores procedentes del judaísmo) queda obstruido. Es decir, en la época en que Mc escribe, el grupo de discípulos y Pedro, en particular, aún no han salido de Jerusalén; siguen apegados a los ideales judíos[1868]. Por no cortar con el pasado, no viven plenamente el mensaje de Jesús ni pueden anunciar al pueblo judío el verdadero Mesías y su mensaje de vida para la humanidad entera[1869].

Queda abierto, sin embargo, el camino de la Buena Noticia (1,14) gracias a los seguidores de Jesús que no profesan las

[1867] Pesch II 780: También el silencio de la mujeres responde a que esta reacción es típica en los relatos de epifanía ante la revelación que se produce. Gnilka II 403: Pascua es el momento a partir del cual no hay lugar para guardar silencio. En la cruz se ha revelado el Hijo de Dios. Mc no ha llevado hasta el final en su narración el camino a la plena inteligencia, a la aceptación de la fe pascual por los discípulos. Él presupone la aparición del Resucitado, en Galilea, ante Pedro y los discípulos, pero coloca esta aparición al final de su evangelio y como algo todavía futuro. La inteligencia plena está más allá de 16,8. Ernst II 785: Las mujeres se vuelven figuras simbólicas de la "resistencia a comprender" el Evangelio del ser humano en general, que perdura más allá de la Pascua. Pikaza, *Marcos* 226ss: ¿Cómo entender este final enigmático? La palabra de las mujeres, aunque necesaria, no basta: es incapaz de suscitar por sí la fe pascual de los discípulos. Légasse 1006: El anuncio de la resurrección convierte el miedo en pánico. El miedo las reduce al silencio. Pérez Herrero, *o.c.* 364: Las mujeres reaccionan como los discípulos en 9,32 ante el segundo anuncio de la Pasión: callándose.

[1868] Según Pesch II 780 nota 33, que el final de Mc refleja una polémica contra los discípulos lo sostienen H. Waetjen, «The Ending of Mark and the Gospels Shift in Eschatology», *Annual of the Swedish Theological Institute* 4 (1965) 114-131 (127) y T.J. Weeden, *Mark-Traditions in Conflict* (Philadelphia 1971) 50.

[1869] En el cap. 13, colocado al final de la actividad de Jesús en el templo, ha expuesto Mc la actitud de los discípulos algún tiempo después de la resurrección de Jesús y la respuesta de éste. Puede constatarse allí que siguen en sus posiciones nacionalistas y que repiten el error que cometieron Pedro, Santiago y Juan al interpretar la transfiguración (9,5-6). De hecho, piensan que Dios, por medio de Jesús glorificado, intervendrá en la historia para evitar el desastre y restaurar la gloria nacional (cf. 13,3-4).

categorías del judaísmo. En el relato de la pasión y muerte han estado representados por las figuras de la mujer del perfume (14,3), de Simón de Cirene (15,21), el centurión romano (15,39) y el numeroso grupo de mujeres que acompañaron a Jesús hasta Jerusalén (15,41b); pero, a partir de la llamada de Leví (2,14), designados de diversas formas y representados por varias figuras, han estado presentes a lo largo de todo el evangelio. A ellos pertenecen el evangelista y su comunidad. Pero conocen el espíritu de otras comunidades que se llaman cristianas y que, para Mc, dejan mucho que desear en el seguimiento de Jesús[1870].

* * * *

El final de Mc[1871] muestra que este evangelio se escribe en época muy temprana[1872]. El evangelista, aunque muy crítico respecto a los discípulos y a Pedro, sigue esperando de ellos que comprendan todas las implicaciones de la muerte y resurrección de Jesús, y recorran el camino del verdadero seguimiento. Espera que, finalmente, se cumpla el encargo de Jesús, silenciado por las mujeres (16,7-8), y los discípulos y Pedro se encuentren con el Crucificado-Resucitado. Mientras tanto, constata únicamente lo que sucede en la época en que él escribe. Los seguidores de Jesús que proceden del judaísmo siguen obsesionados con la restauración gloriosa de Israel y no han renunciado a sus ambiciones terrenas.

A lo largo del evangelio ha podido notarse el carácter polémico del escrito. En numerosas ocasiones se ha contrapuesto la incomprensión de los Doce / los discípulos a la apertura

[1870] Algunos autores explican el sorprendente final de Mc como un intento del narrador de relativizar el papel de las mujeres para mostrar a los discípulos como los mensajeros principales de la resurrección de Jesús: cf. Wilckens, *La Resurrección de Jesús* 50s; Pesch II 780; Ernst II 784s. Para Lüdemann-Özen, *o.c.* 45, Mc 16,8 encaja muy bien en la concepción del evangelio: "si las mujeres callan, todo lo que sigue depende del Jesús que *se* muestra *a sí mismo* en la comunidad cristiana".

[1871] Sobre los autores que opinan que el evangelio de Marcos no terminaba en 16,8 y que hubo un final que se ha perdido (entre los más recientes, Witherington 416), vse. Taylor 738 (partidario de que 16,8 no es el final); Gnilka II 404 nota 699; Légasse II 1006; Donahue-Harringon 460.

[1872] Cf. F. Camacho, «La datación del Evangelio de Marcos: replanteamiento de la cuestión», *Isidorianum* 1 (1992) 59-84.

del otro grupo de seguidores. Son estos últimos los que captan el mensaje de Jesús y lo traducen en la práctica. También el inesperado final del evangelio permite deducir el propósito principal de Marcos al escribirlo: presentar la persona, mensaje y actividad de Jesús con tal claridad que permitan neutralizar y rectificar las opiniones y prácticas deformadas de aquellos, que considerándose discípulos suyos, de hecho, ignoran el universalismo, se aferran a la idea de un Dios de poder, buscan el medro personal e identifican el ideal cristiano con los ideales nacionalistas del judaísmo. En definitiva, de todos los que distorsionan el verdadero rostro de Dios, manifestado en Jesús.

APÉNDICES

El final abrupto de Mc y la omisión de toda aparición del Resucitado a sus discípulos dio pie, ya en el siglo II, a la adición de apéndices para unificarlo con los otros sinópticos. Se conocen por lo menos dos, uno el final canónico (16,9-20) y otro mucho más breve[1873].

La traducción que la *Nueva Biblia Española*, de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Cristiandad, Madrid 1990, 4ª reimpresión), ofrece del apéndice largo es la siguiente:

[9]Jesús resucitó en la madrugada del primer día de la semana y se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios. [10]Ella fue a decírselo a sus compañeros, que estaban de duelo y llorando, [11]pero ellos, al oirle decir que estaba vivo y que lo había visto, se negaron a creer.

[12]Después se apareció por el camino, con aspecto diferente, a dos de ellos que iban a un cortijo. [13]También éstos fueron a anunciárselo a los dwmás, pero tampoco a ellos les creyeron

[14]Por último se apareció Jesús a los Once, cuando estaban a la mesa, y les echó en cara su incredulidad y su terquedad en no creer a los que lo había visto rusucitado.

[15]Y añadió:

- Id por el mundo entero pregonando la buena noticia a toda la humanidad. [16]El que crea y se bautice, se salvará; el que se niegue a creer, se condenará. [17]A los que crean, los acompañarán estas señales: echarán demonios en mis nombre, hablarán lenguas nuevas, [18]cogerán las serpientes y, si beben algún veneno, no les hará daño: aplicarán las manos a los enfermos y quedarán sanos.

[1873] Sobre los dos apéndices finales (el largo y el breve) que se añadieron, más tarde, al evangelio de Marcos, vse. Pesch II 793-814, Pikaza, *Marco* 230-237, Harrington 65 y Trocmé 379-386 (con el estudio incluido del "Logion de Freer").

[19]Después de hablarles, el Señor Jesús subió al cielo y se sentó a la derecha de Dios. [20]Ellos se fueron a pregonar el mensaje por todas partes y el Señor cooperaba confirmándolo con las señales que los acompañaban.

El *Nuevo Testamento* de J. Mateos y L. Alonso Schökel (Cristiandad, Madrid 1987[2]) traduce así el apéndice corto:

Han anunciado en compendio todo lo que se prescribió a Pedro y sus compañeros. Después de esto, Jesús mismo envió por medio de ellos, de oriente a occidente, el sagrado e incorruptible pregón de la salvación definitiva. Amen.

BIBLIOGRAFÍA

(Se reseña sólo la utilizada en este tercer volumen. Para mayor información, consultar la recogida en los otros dos volúmenes de esta obra. Las ediciones en una lengua distinta de la original que aparecen en la Bibliografía son las que se han seguido en las Notas)

Albright, W. F.: «The Names "Nazaret" and "Nazarean"», *Journal of Biblical Literature* 65 (1946) 397-401.

Alonso Schökel, L. - Sicre, J. L.: *Profetas* I-II, Madrid 1987.

Arens, E.: *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento*, Córdoba 1995.

Balz, H.: *phobeô*, *TWNT* IX 185-216.

Barrett, C. K.: «The Background of Mark 10,45», en A. B J. Higginsen (ed.), *New Testament Essays*, Manchester 1959, 1-18.

— «The House of Prayer and the Den of Thieves», en E. E. Ellis y E. Grässer (eds.), *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1975, 13-20.

Barrow, R. H.: *Slavery in the Roman Empire*, New York 1964[2].

Bauer, W.: *Griechisch-deutsches Wörterburch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin/New York 1988[6].

Beasley-Murray, G. R.: *A Commentary on Mark Thirteen*, London 1957.

Behm, J.: *ampelos*, *TWNT* I 345-346.
— *kardia*, *TWNT* III 609-615.

Bennet, W. J.: «"The Son of Man must ..."», *Novum Testamentum* 17 (1975) 113-129.

Best, E.: *Mark: The Gospel as Story* (Studies of the New Testament and its World), Edinburgh 1983.
— *Disciples and discipleship. Studies in the Gospel according to Mark*, Edinburgh 1986.

Beyer, H. W.: *diakoneô*, *TWNT* II 81-88.
— *diakonos*, *TWNT* II 88-93.

Beyer, K.: *Semitische Syntax im Neuen Testament* I, Göttingen 1968[2].

Black, M.: *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967[3] (reimp. 1971).

Blank, J.: «Die Sendung des Sohnes. Zur christologischen Bedeutung der Gleichnisses von den bösen Winzern Mc 12,1-12», en J. Gnilka (ed.), *Neues Testament und Kirche. Für Rudolf Schnackenburg*, Freiburg im Breisgau 1974, 11-41.

Blass, F. - Debrunner, A. - Rehkopf, F.: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976[14].

Bömer, F.: *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, 4 vols., Mainz 1957-1963.

Bonnard, P.: *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Neuchatel 1963; ed. esp., *Evangelio según San Mateo*, Madrid 1976.

Bonsirven, J.: *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma 1955.

Branderburger, E.: *Markus 13 und die Apokalyptik* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 134), Göttingen 1984.

Brandon, S. G. F.: *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967.

Branscomb, B. H.: *The Gospel of Mark*, Londres 1937.

Bratcher, R. G. – Nida, E. A.: *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark* (Helps for Translators II), Leiden 1961.

Braun, H.: *Qumran und des Neue Testament* II, Tübingen 1966.

Brown, R. E.: *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* I-II, New York 1993-1994; ed. esp. *La muerte del Mesías: Desde Getsemaní al sepulcro*. I: *Comentario de los relatos de la pasión de los cuatro evangelios*, Estella [Navarra] 2005.

Büchsel, H. M. F.: *ara*, *TWNT* I 449-452.
— *didômi*, *TWNT* II 168.
— *apodidomi*, *TWNT* II 170-171.
— *lytron*, *TWNT* IV 341-351.
— *genea*, *TWNT* I 661-662.

Buckland, W. W.: *The Roman Law of Slavery: The Condition of the Slavein Private Law from Augustus to Justian*, Cambridge 1908.

Bultmann, R.: *eleos, eleeô*, *TWNT* II 475-482.

Burkill, T. A.: «Strain on the Secret. An Examination of Mark 11, 1-13, 37», *Zeitschrift für die Neuestestamentluche Wissenschaft* 51 (1960) 31-46.

Busch, F.: *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie. Markus 13 neu unstersucht*, Gütersloh, 1938.

Camacho, F.: «Influjo del Salmo 22 en los relatos evangélicos de la crucifixión», en M. Oliver Román (dir.), *Hombre magnánimo y libre. Homenaje al Cardenal José Mª Bueno Monreal* (Centro de Estudios Teológicos de Sevilla), Sevilla 1983, 21-42.
— «Jesús, el dinero y la riqueza», *Isidorianum* 12 (1997) 393-415.
— «La sirofenicia de Mc 7,26, figura representativa de la élite dirigente pagana», en *La Biblia y el Mediterráneo* II, Barcelona 1998, 123-130.

Camery-Hoggatt, J.: *Irony in Mark's Gospel. Text and Subtext* (Society for New Testament Studies Monograph Series 72), Cambrigde 1960.

Campbell, J.: «The Symbol without Meaning», *Eranos Jahrbuch* (1957), 415-475.

Carrington, Ph.: *According to Mark. A Running Commentary of the Oldest Gospel*, Cambridge 1960.

Collins, A. Y.: *The Beginning of the Gospel. Probings of Mark in Context*, Minneapolis 1992.

Colpe, C.: *ho hyios tou anthrôpou*, *TWNT* VIII 403-482.

Conzelmann, H.: «Geschichte und Eschaton nach Mc 13», *Zeitschrift für die Neuestestamentliche Wissenschaft* 50 (1959) 210-221.

Cotter, W. F.: «For It Was Not the Season for Figs» *Catholic Biblical Quaterly* 48 (1986) 62-66.

Cousar, C. B.: «Eschatology and Mark's Theologia Crucis. A Critical Analysis of Mark 13», *Interpretation* 24 (1970) 321-335.

Cousin, H.: *Le prophète assassiné: Histoire des texts évangéliques de la Pasión*, Paris 1976; ed. esp., *Los textos evangélicos de la pasión. El profeta asesinado*, Estella [Navarra] 1981.

Cranfield, C. E. B.: *The Gospel According to Saint Mark. An Introduction and Commentary*, Cambridge 1959.

Dalman, G.: *Orte und Wege Jesu* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2/1), Gütersloh 1921[2].
— *Jesus-Jeshua*, Leipzig 1922.

Daube, D.: *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956 (reimp. New York 1973).

David, J. E.: «*To haima mou tês diathêkês*, Mt 26,28: Un faux problème», *Biblica* 48 (1967) 291-292.

Delling, G.: *kairos*, *TWNT* III 456-463.

Derrett, J. D. M.: *Law in the New Testament*, London 1970, 313-388.
— «The Zeal of thy House and the Cleansing of the Temple», *Downside Review* 95 (1977) 79-94.

Dexinger, F.: «Ein "messianische Szenarium" als Gemeingut des Judentums in nachherodianischer Zeit?», *Kairos NS* 17 (1975) 249-278.

Dodd, C. H.: *The Parables of the Kingdom*, London 1965[17]; ed. esp. *Las Parábolas del Reino*, Madrid 1974.

Donahue, J. R. – Harrington, D. J.: *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina Series 2), Collegeville [Minnesota] 2002.

Dormeyer, D.: *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions und Redaktionsgeschichte der Markuspassion* (Neutestamentliche Abhandlungen n.s. 11), Münster 1974.

Doudna, J. C.: *The Greek of the Gospel of Mark* (Journal of Biblical Literature Monograph Series 12), Philadelphia 1961.

Dowd, S. E.: *Prayer, Power, and the Problem of Suffering: Mark 11,22-25 in the Context of Markan Theology* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 105), Atlanta 1988.

Dupont, J.: «La parabole du figuier qui bourgeonne (Mc XIII, 28-29 et par.)», *Revue Biblique* 75 (1968) 526-548.
— «La ruine du Temple et la fin de temps dans le discours de Marc 13», en L. Monloubou (ed.), *Apocalypses et théologie de l'espérance* (Lectio Divina 95), Paris 1977, 207-269.

Eckey, W.: *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu*, Neukirchen/Vluyn 1998.

Emerton, J. A.: «Mark XIV, 24 and the Targum the Psalter», *Journal of Theological Studies* 15 (1964) 58-59.

Epstein, V.: «The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple», *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 53 (1964) 42-58.

Ernst, J.: *Das Evangelium nach Markus* II, Regensburg 1981; ed. ital. *Il Vangelo secondo Marco* II, Brescia 1991.

Fernández Ramos, F.: *El Reino en parábolas*, Salamanca 1996.

Feuillet, A.: «La signification fondamentale de Mc XIII. Recherches sur l'eschatologie des Synoptiques», *Revue Thomiste* 80 (1980) 181-215.

Finney, P. C.: «The Rabbi and the Coin Portrait (Mk 12,15b-16): Rigorism Manqué», *Journal of Biblical Literature* 112 (1993) 629-644.

Ford, J. M.: «Money "bags" in the Temple (Mk 11,16)», *Biblica* 57 (1976) 249-253.

Gaston, L.: *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, (Supplementum to Novum Testamentum 23), Leiden 1970.

Giblin, C. H.: «"The Things of God" in the Question Concerning Tribute to Caesar (Lc 20,25; Mk 12,17; Mt 22,21)», *Catholic Biblical Quaterly* 33 (1971) 516-526.

Giner, S.: *Historia del pensamiento social*, Barcelona 1987[5].

Gnilka, J.: *Das Evangelium nach Markus* II (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament), Zürich 1978; ed. esp., *El Evangelio según San Marcos* II, Salamanca 1986.

Gomá Civit, I.: *El evangelio según San Mateo* II, Madrid 1976.

González Ruiz, J. Mª.: *Evangelio según Marcos. Introducción, traducción, comentario*, Estella [Navarra] 1988

Goppelt, L.: *peinaô*, *TWNT* VI 12-22.
— *potêrion*, *TWNT* VI 149-153.

Gourgues, M.: *À la droite de Dieu. Résurrection de Jesús et actualisation du psaume 110:1 dans le Nouveau Testament* (Études Bibliques), Paris 1978.

Grässer, E.: *Das Problem der Parusiesverzögerung in der synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1977[3].

Grayston, K.: «The Study of Mark 13», *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 56 (1973/74) 371-387.

Grimm, W.: *Die Verkündigung Jesu und Deuterojesaja* (Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum 1), Frankfurt am Main 1981[2].

Gross, H.: *Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament* (Bonner Biblische Beiträge), Bonn 1953.

Grundmann, W.: *Das Evangelium nach Markus* (Theologische Handkommentar Neuen Testament 2), Berlin 1971[5].
— *iskbyô*, *TWNT* III 400-405.

Gundry, R. H.: *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids [Michigan] 2000.

Haenchen, E.: *Der Weg Jesu*, Berlin 1966.

Hahn, F.: «Die Rede von der Parusie des Menschensohnes, Markus 13», en R. Pesch y R. Schnackenburg (eds.), *Jesús und der Menschensohn. Für Anton Vögtle*, Freiburg/Basel/Wien, 1975.

Hanson, R. P. C.: «The Significance of the Doctrine of the Last Things for Christian Belief», *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 62 (1979/80) 115-131.

Harrington, D. J.: «The Gospel of Mark», en R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy (eds.), *The new Jerome biblical commentary*, Englewood Cliffs [New Jersey], 1990; ed. esp., *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Estella [Navarra] 2004, 15-65.

Hartman, L.: *Prophecy Interpreted, the Formation of some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 Par.* (Coniectanea Biblica, NT Series 1), Lund 1966.

Haubeck, W. – Siebenthal, H. von: *Neuer sprachlicher Schlüsse zum griechischen Neuen Testament*. I: *Matthäus bis Apostelgeschichte*, Giessen/Basel 1997.

Hauck, F.: *karpos*, *TWNT* III 617-620.

Hengel, M.: «Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 59 (1968) 1-39.
— *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973 [la ed. esp.

contiene dos trabajos distintos de Hengel, publicados originalmente con los títulos *War Jesus revolutionär?* (Calwer Hefte 110), Stuttgart 1970 y *Gewalt und Gewaltlosigkeit: zur "politischen Theologie" in neutestamentlicher Zeit* (Calwer Hefte 118), Stuttgart 1971; en nuestro texto sólo nos referimos al primero de ellos].

Hiers, R. H.: «Not the Season for Figs», *Journal of Biblical Literature* 87 (1968) 394-400.

Hirsch, E.: *Frühgeschichte des Evangeliums* I, Tübingen 1941.

Hooker, M. D.: *The Son of Man in Mark. A Study of the Background of the Term "Son of Man" and its Use in St. Mark's Gospel*, London 1967.
— «Trial and Tribulation in Mark XIII», *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65 (1982/83) 78-99.

Howard, V.: *Das Ego Jesu in den synoptischen Evangelien* (Marburger Theologische Studien 14), Marburg 1975.

Hunzinger, C.-H.: *sykê*, *TWNT* VII 751-757.

Jeremias, J.: *Die Gleichnisse Jesu*, 1965[7]; ed. esp., *Las parábolas de Jesús*, Estella [Navarra] 1984[7].
— *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967[4]; ed. esp., *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980.
— *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen 1969[3]; ed. esp., *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid 1977.
— *gônia*, *TWNT* I 792-793.
— *Êl(e)ias*, *TWNT* II 930-943.
— *lithos*, *TWNT* IV 272-283.
— *polloi*, *TWNT* VI 536-545.

Jülicher, A.: *Die Gleichnisreden Jesu* II, Tübingen 1910[2].

Kelber, W. H.: *The Kingdom in Mark. A New Place and a New Time*, Philadelphia 1974.

Kim, S.: *«The "Son of Man"» as the Son of God* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 30), Tübingen 1983.

Kingsbury, J. C.: *Conflict in Mark. Jesus, Authorities, Disciples*, Philadelphia 1989; ed. esp., *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, Córdoba 1991.

Kittel, G.: *akolouthêô*, *TWNT* I 210-215.

Kittel, G. – Friedrich, G. (dirs.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= *TWNT*), 10 vols., Stuttgart 1933-1979.

Klostermann, E.: *Das Markusevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament), Tübingen 1950[4].

Knox, W. L.: *The Sources of the Synoptic Gospels*. I: *St. Mark*, Cambridge 1953.

Köster, H.: «On Jesus and Four Primitive Gospels», *Harvard Theological Review* 61 (1968) 203-247.

Kremer, J.: *egeirô*, en *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (= *DENT*) I, dirigido por H. Balz y G. Schneider, Salamanca 1996, 1126-1141.

Kümmel, W. G.: «Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern», en *Aux sources de la tradition chretienne (Mélanges M. Goguel)*, Neuchâtel/Paris 1950.
— *Verheissung und Erfüllung*, Zurich 1956[3].

Lagrange, M.-J.: *Évangile selon Saint Marc*, Paris 1929 (reimp. 1966).

Lamarche, P.: *Évangile de Marc* (Études Bibliques. Nouvelle Série 33), Paris 1996.

Lambrecht, J.: *Die Redaktion der Markusapokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung* (Analecta Biblica 28), Roma 1967.

Lane, W. L.: *The Gospel according to Mark* (New International Commentary on the New Testament 2), Grand Rapids [Michigan] 1974.

Laub, F.: *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, Stuttgart 1982.

Le Déaut, R.: *La Nuit Pascale*, Roma 1963.

Lee, G. M.: «Mark 14,72: *epibalôn eklaien*», *Biblica* 53 (1972) 411-412.

Lee, M. Y.-H.: *Jesús und die jüdische Autorität* (Forschung zur Bibel 56), Würzburg 1986.

Légasse, S.: *Le Procés de Jésus. L'Histoire*, Paris 1994; ed. esp., *El Proceso de Jesús. La Historia*, Bilbao 1995.
— *Le Procés de Jesús, La Pasión dans les Quatre Évangiles*, Paris 1995; ed. esp., *El Proceso de Jesús. La Pasión en los Cuatro Evangelios*. Bilbao 1996.
— *L'Évangile de Marc* I-II (Lectio Divina. Commentaires 5), Paris 1997.

Leipoldt, J. – Grundmann, W. (dirs.): *Umwelt des Urchristentums*. I: *Darstellung des Neutestamentlichen Zeitalters*, Berlin 1971[3]; ed. esp., *El mundo del Nuevo Testamento*. I: *Estudio histórico-cultura*, Madrid 1973.

Lentzen-Deis, F.: *Comentario al Evangelio de Marcos: Modelo de nueva evangelización*, Estella [Navarra] 1998.

Léon-Dufour, X.: «La parabole des vignerons homicides», en *Études d'Évangile*, Paris 1965, 303-344; ed. esp. «Parábola de los viñadores homicidas», en *Estudios de Evangelio. Análisis exegético de relatos y parábolas* (Academia Cristiana 14), Madrid 1982[2].
— *Face à la mort, Jésus et Paul*, Paris 1979; ed. esp., *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982.

Liddell, H. G. – Scott, R. – Jones, H. S.: *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.

Limbeck, M.: *Markus-Evangelium*, Stuttgart 1989[4].

Lindars, B.: *Jesus Son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*, London 1983.

Linnemann, E.: *Studien zur Passionsgeschichte* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 102), Göttingen 1970.

Linton, O.: «Evidences of a Second-Century Revised Edition of St. Mark's Gospel», *New Testament Studies* 13 (1966/67) 321-355.

Lohmeyer, E.: *Das Evangelium des Markus. Nach dem Handexemplar des Verfassers durchgesehene Ausg. mit Ergänzungsheft* (Kritischexegetischer Kömmentar über das NT I/2), Göttingen 1963[16].

Lohse, E.: *rabbi, rabbuni*, *TWNT* VI 962-966.
— *sabbaton*, *TWNT* VII 1-34.
— *kheir*, *TWNT* IX 413-427.
— *hôsanna*, *TWNT* IX 682-684.
— *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gütersloh 1967[2]; ed. ital. *La storia della passione e morte di Gesù Cristo* (Studi Biblici 31), Brescia 1975.

Lövestam, E.: «The *he genea haute*. Eschatolology in Mk 13, 30 parr.», en J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LIII), Louvaine 1980, 403-413.

Lüderitz, G: - Özen, A.: *La resurección de Jesús. Historia, experiencia, teología*, Madrid 2001.

Lüderitz, G.: «Rethorik. Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium», en A. H. Cancik (ed.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evagelium*, Tübingen 1984, 185-203.

Lührmann, D.: «Markus 14, 55-64. Christologie und Zerstörung des Temels im Markusevangelium», *New Testament Studies* 27 (1980-81) 457-474.

Lyons, J.: *Introducción a la lingüística teórica*, Barcelona 1973[2].

Maloney, E. C.: *Semitic Interference in Marcan Syntax*, Chico [California] 1981.

Manicardi, E.: *Il cammino de Gesù nel vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico* (Analecta Biblica, 96), Roma 1981.
— «Gesù e la sua morte secondo Marco 15,33-37», en *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana biblica*, Brescia 1984, 9-28.

Marshall, C. D.: *Faith as a theme in Mark's narrative* (Society for New Testament Studies, 64) Cambridge 1989.

Marxsen, W.: *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 67), Göttingen 1959.

Mateos, J.: *El Aspecto Verbal en el Nuevo Testamento* (Estudios de Nuevo Testamento I), Madrid 1977.

— *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Madrid 1982.

— *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Madrid 1987.

— «*Euthys* y sinónimos en el Evangelio de Marcos y demás escritos del Nuevo Testamento», en A. Urbán – J. Mateos – M. Alepuz, *Cuestiones de gramática y lexico*, 103-139.

— «Skandalizo y skandalon», *Filología neotestamentaria* II (1989) 57-92.

— «Sabbata, sabbaton, prosabbaton, paraskeuê», *Filología neotestamentaria* III (1990) 19-38.

— «Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos» (II), *Filología neotestamentaria* III (1990) 159-166.

— «Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos» (III), *Filología neotestamentaria* IV (1991) 193-203.

— «*Palin* en el Nuevo Testamento», *Filología neotestamentaria* VII (1994) 65-80.

Mateos, J. (dir.): *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento. Análisis semántico de los vocablos* (= *DGENT*), Fasc. 1-2, Córdoba 2000-2002.

Mateos, J. – Alepuz, M.: «El imperfecto sucesivo en el Nuevo Testamento», en A. Urbán – J. Mateos – M. Alepuz, *Cuestiones de gramática y léxico*, 63-101.

Mateos, J. – Camacho, F.: *Evangelio, figuras y símbolos*, Córdoba 1992[2].

— *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana*, Córdoba 1995.

— *El horizonte humano. La propuesta de Jesús*, Córdoba 2000[7].

— *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético* I-II, Córdoba 1993-2000.

Maurer, C.: *skeuos*, *TWNT* VII 359-368.

Meier, J. P.: *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesús* I-III (The Anchor Bible reference library), New York 1991-2001; ed. esp. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I-III, Estella [Navarra] 1998-2003.

Metzger, B. M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1971.

Meye, R. P.: *Jesus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids [Michigan] 1968.

Meyer, R.: *okhlos, TWNT* V 582-590.
— *Saddoukaios, TWNT* VII 35-56.

Michaelis, W.: *hodos, TWNT* V 42-101.

Michel, O.: *onos, TWNT* V 283-287.
— *oikia, TWNT* V 133-136.
— *polos, TWNT* VI 959-961.

Moingt, J.: *L'Homme qui venait de Dieu*, Paris 1994: ed. esp. *El Hombre que venía de Dios*.I: *Jesús en la historia del discurso cristiano*.II: *Cristo en la historia de los hombres*, Bilbao 1995.

Moule, C. F. D.: *An Idiom-Book of the New Testament Greek*, Cambridge 1971[2].

Moulton, J. H.: *A Grammar of New Testament Greek*. I: *Prolegomona*, Edinburgh 1908 (reimp. 1967).

Moulton, J. H. - Howard, W. F.: *A Grammar of New Testament Greek*. II: *Accidence and Word Formation*, Edinburgh 1929 (reimp. 1968).
Moulton, J. H. - Turner, N. A.: *A Grammar of New Testament Greek*. III: *Syntax*, Edinburgh 1963.
— *A Grammar of New Testament Greek*. IV: *Style*, Edinburgh 1976.

Moulton, J. H. – Milligan, G.: *The Vocabulary of the Greek Testament: ilustrated from the papyri and other non-literay sources*, London 1949.

Müller, K. W.: «*Apéchei* (Mk 14,41)- absurda lectio?», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 77 (1986) 83-100.

Mussies, G.: «The Use of Hebrew and Aramaic in the Greek New Testament», *New Testament Studies* 30 (1984) 416-432.

Mussner, F.:«Christus und das Ende der Welt», en *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie,* Frankfurt am Main 1966, 8-18.

Neirynck, F.: «Marc 13. examen critique de l'interpretation de R. Pesch», en J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Noveau Testament* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LIII), Louvain 1980, 369-401.

Nineham, D. E.: *The Gospel of St. Mark,* Londres 1963.

Nützel, J. M.: «Hoffnung und Treue. Zur Eschatologie des Markusevangeliums», en P. Fiedler y D. Séller (eds.) *Gegen Wart und Kommendes Reich, Schulergabe Antón Vogtle zum 65. Geburtstag,* (Stuttgarter Biblische Beiträge), Stuttgart 1975, 79-90.

Owen-Ball, D. T.: «Rabbinic Rethoric and the Tribute Passage», *Novum Testamentum* 35 (1993) 1-14.

Padilla, C.: «Sobre el verbo *apokrinomai* en el Nuevo Testamento», *Filología neotestamentaria* III (1990), 67-74.

Pérez Fernández, M.: «"Prope et aestas" (Mc 13, 28; Mt 24, 32; Lc 21, 29)», *Verbum Domini* 46 (1968) 361-369.

Pérez Herrero, F.: *Evangelio según San Marcos* (El Mensaje del Nuevo Testamento 2), Salamanca/Madrid/Estella [Navarra] 1989.

— *Pasión y Pascua de Jesús según San Marcos. Del texto a la vida* (Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España 67), Burgos 2001.

Perrot, Ch.: «Essai sur le discours eschatologique (Mc XIII, 1-37; Mt XXIV, 1-36; Lc XXI, 5-36)», *Recherches de Science Religieuse* 47 (1959) 481-514.

Pesch, R.: *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13,* Düsseldorf 1968.

— *Das Markusevangelium* II, Freiburg 1977[2]; ed. ital., *Il Vangelo di Marco* II, Brescia 1982.

— *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Quaestiones Disputatae 80), Freiburg im Breisgau 1978.

Petzke, G.: «Der historische Jesús in der sozialethischen Diskussion. Mk 12,13-17 par», en *Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für Hanz Conzelmann*, Tübingen 1975, 223-235.

Pikaza, X.: *Para vivir el Evangelio. Lectura de Marcos*, Estella [Navarra] 1995.
— *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*, Salamanca 1998.

Pronzato, A.: *Un cristiano comincia a leggere il vangelo di Marco* II-III, Torino 1979; ed. esp., *Un cristiano comienza a leer el evangelio de Marcos* II-III (Nueva Alianza 83-84), Salamanca 1983-1984.
— *Parabole di Gesù* I. *Uscci il seminatore a seminare...*, Milano 1996; ed. esp. *Las parábolas de Jesús en los Evangelios de Marcos y Mateo* (Nueva Alianza 155), Salamanca 2000.

Proulx, P. – Alonso Schökel, L.: «Las Sandalias del Mesías Esposo», *Biblica* 59 (1978) 1-37.

Radermakers, J.: *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, 2 vols., Bruxelles 1974; ed. ital. *Il Vangelo di Gesù secondo Marco*, Bologna 1975.

Rawlison, A. E. J.: *St. Mark*, London 1949.

Reicke, Bo: «Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem», en D. E. Aune (ed.) *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in Honour of Allen P. Wikgren* (Supplementum to Novum Testamentum 33), Leiden 1972, 121-134.

Reiser, M.: *Syntax und Stil des Markusevangelium im Licht des hellenistisches Volksliteratur* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 11), Tübingen 1984.

Rengstorf, K. H.: *doulos*, *TWNT* II 264-281.
— *hypêretês*, *TWNT* VIII 530-544.

Reploh, K. G.: *Markus-Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu der Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums* (Stutgarter Biblische Monographien 9), Stuttgart 1969.

Riches, J.: *The World of Jesus. First-Century Judaism in Crisis*, Cambridge 1990; ed. esp., *El mundo de Jesús. El judaísmo del siglo I en crisis*, Córdoba 1996.

Rigaux, B.: «La seconde venue de Jésus», en *La venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (Recherches Bibliques 6), Louvain 1962, 173-216.

Robertson, A. T.: *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville [Tennessee] 1934[4].

Robinson, J. A. T.: *Jesus and His Coming. The Emergence of a Doctrine*, London 1957.

Rodríguez Roca, J. A.: «El último grito de Jesús y el clamor de la humanidad», *Revista Española de Teología* LX/1 (2000) 5-63.

Romaniuk, K.: «"Car ce n'était pas la saison des figues" (Mc 11,12-14 parr)», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 66 (1975) 275-278.

Ross, J. M.: «The Young Man who Fled Naked», *Irish Biblical Studies* 13 (1991) 170-174.

Roth, C.: «The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV 21», *New Testament* 4 (1960) 174-181.

Safrai, S. – Stern, M. (eds): *The Jewish People in the First Century* (Compedia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum I), Assen 1974.

Sanders, E. P.: *Jesus and Judaism*, Norwick 1985; ed. esp., *Jesús y el judaísmo*, Madrid 2004.
— *The Historical Figure of Jesús*, London 1993; ed. esp., *La figura histórica de Jesús*, Estella [Navarra] 2000.

Sauderson, B.: «Gethsemane: The Missing Witness», *Biblica* 70 (1989) 224-233.

Schaeder, H.: *Nazarênos, Nazôraios*, *TWNT* IV 879-884.

Scheifler, J. R.: «El Salmo 22 y la crucifixión del Señor», *Estudios Bíblicos* 24 (1965) 5-83.

Schenk, W.: *Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*, Gütersloh 1974.

Schenke, L.: *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14,1-42* (Forschung zur Bibel 4), Würzburg 1971.

— *Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literakritischen und tradionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte* (Stuttgarter Bibelstudien 69), Stuttgart 1974.

Schlatter, A.: *Erläuterungen zum Neuen Testament* I, Stuttgart 1908.

Schlosser, J.: *Jésus de Nazareth*, Paris 1999; ed. esp. *Jesús, el profeta de Galilea* (Verdad e Imagen 154), Salamanca 2005.

Schmidt, K. L.: *proagô*, *TWNT* I 130-131.

— *basileus* (en el NT), *TWNT* I 576-579.

Schnackenburg, R.: *Das Evangelium nach Markus* 2/2 (Geistliche Scriftlesung), Düsseldorf 1971; ed. esp., *El Evangelio según San Marcos* 2/2 (El Nuevo Testamento y su Mensaje. Comentario para la lectura espiritual), Barcelona 1973.

Schneider, G.: «Die Verhaftung Jesu. Traditionsgeschichte von Mk 14,43-52», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 63 (1972) 188-209.

Schneider, J.: *anabainô*, *TWNT* I 516-520.

— *kathizô*, *TWNT* III 444-447.

— *kineô*, *TWNT* III 717-719.

Schnellbächer, E.L.: «Das Rätsel des *neaniskos* bei Markus», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 73 (1982) 127-135.

Schniewind, J.: *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1968[12]; ed. ital., *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 1977.

— *Das Evangelium nach Markus* (Das Neue Testament Deutsch 1), Göttingen 1962.

Schreiber, J.: *Theologie das Vertrauens*, Hamburg 1967.

Schrenk, G.: *to ieron*, *TWNT* III 230-247.

Schürer, E.: *The History of the Jewish People in the Age of Jesús Christ*, 2 vols., Edimburg 1979; ed. esp., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C. – 135 d.C.)*. I: *Fuentes y Marco Histórico*. II: *Instituciones Políticas y Religiosas*, ed. dirigida y editada por G. Vermes/F. Millar/M. Black, con la colaboración de P. Vermes, Madrid 1985.

Schürmann, H.: *Jesu ureigener Tod*, Freiburg im Breisgau 1976²; ed. esp. *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámicas*, Salamanca 1982.

Schweizer, E.: *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967; ed. ital., *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia 1971.
— «Eschatology in Mark's Gospel», en E. E. Ellis – M. Wilcox (eds.), *Neotestamentica et Semitica. Studies in honour of Matthew Black*, Edinburgh 1969, 114-118.
— *sôma*, *TWNT* VII 1024-1091.

Scroggs, R. – Groff, K. I.: «Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ», *Journal of Biblical Literature* 92 (1973) 531-548.

Shae, G. S.: «The Question on the Authority of Jesus», *New Testament* 16 (1974) 1-29.

Stählin, G.: *khêra*, *TWNT* IX 428-454.

Steck, O. H.: *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (Wissenschafliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 23), Neukirchen/Vluyn 1967.

Stiassny, J.: «L'occultation de l'apocalyptique dans le rabbinisme», en L. Monloubou (ed.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris 1977, 179-204.

Strack, H. L. - Billerbeck, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud un Midrasch*. I: *Das Evangelium nach Matthäus*, München 1994¹⁰; II: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1989⁹.

Suhl, A.: «Die Kunktion des Schwertstreichs in den synoptischen Erzählungen von des Gefangennahme Jesu (Mk 14,43-52; Mt 26,47-56; Lk 22,47-53)», en E. Van Segbroeck y otros (eds.), *The Four Gospels 1992* I (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 100), Leuven 1992, 295-323.

Swete, H. B.: *The Gospel According to St. Mark*, Londres 1908².

Taylor, V.: *The Gospel According to St. Mark*, London 1966²; ed. esp., *Evangelio según San Marcos*, Madrid 1980.

Telford, W. R.: *The Barren Temple and the Withered Tree* (Journal of Study of the New Testament Supplement Series 1), Scheffield 1980.

Thrall, M.: *Greek Particles in the New Testament*, Leiden 1962.

Trilling, W.: *Das Evangelium nach Matthäus* II, Düsseldorf 1965; ed. esp., *El Evangelio según San Mateo* II (El Nuevo Testamento y su mensaje. Comentario para la lectura espiritual 1/1), Barcelona 1970.

Trocmé, É.: *L'Évangile selon Saint Marc* (Commentaire du Nouveau Testament II), Genève 2000.

Urbán, A.: «El doble aspecto estático-dinámico de la preposición *en* en el NT», en A. Urbán – J. Mateos – M. Alepuz, *Cuestiones de gramática y léxico*, 15-62.
— «La coordinada modal en el NT», *Filología neotestamentaria* I (1988) 193-208.

Urbán A. – Mateos, J. – Alepuz, M.: *Cuestiones de gramática y léxico* (Estudios de NT II), Madrid 1977.

Van Iersel, B. M. F.: *"Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten* (Supplementum to Novum Testamentum 3), Leiden 1961.
— «Fils de David et Fils de Dieu», en *La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (Recherches Bibliques 6), Louvain 1962, 113-132.
— *Mark. A Reader-Response Commentary*, Sheffield 1998; ed. ital., *Marco. La lettura e la risposta. Un commento*, Brescia 2000.

Vanhoye, A.: «La fuite du jeune homme un (Mc 14,51-52)», *Biblica* 52 (1971) 401-406.

Vaux, R. de: *Les institutions de l'Ancien Testament* I-II, Paris 1958-1960; ed. esp., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1985[3].

Vogt, J.: *Bibliographie zur antiken Sklaverei*, Bochum 1971.

Vögtle, A.: *Das Neue Testament und die Zukunft der Kosmos*, Dusseldorf 1970.

Waetjen, H. C.: *A Reordering of Power. A Socio-Political Reading of Mark's Gospel*, Minneapolis 1989.

Walter, N.: «Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse», *Zeitschrift für die Neuestestamentliche Wissenschaft* 57 (1966) 38-49.

Weiss, J.: *Das älteste Evangelium*, Göttingen 1903.

Wellhausen, J.: *Das Evangelium Marci*, Berlin 1909[2].

Westermann, W. L.: *Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955.

Wilckens, U.: *Auferstehung*, Stuttgart/Berlin 1970; ed. esp., *La Resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*, Salamanca 1981.
— *stole*, *TWNT* VII 687-692.

Winandy, J.: «Le logion de l'ignorance (Mc XIII, 32; Mt XXIV, 36)», *Revue Biblique* 75 (1978) 63-79.

Windisch, H.: *zymê*, *TWNT* II 904-908.

Witherington III, B.: *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids [Michigan]/Cambridge [U.K.] 2001.

Wrede, W.: «*To haima mou tês diathêkês*», *Zeitschrift für die Neuestestamentliche Wissenschaft* 1 (1900) 69-74.

Wright, A. G.: «The Widow's Mites: Praise or Lament? – A Matter of Context», *The Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982) 256-265.

Zerwick, M.: *Graecitas Biblica*, Roma 1966[5].

Zorell, F.: *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1961[3].

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

Antiguo Testamento

Jeremías

Nuevo Testamento

Lucas

ÍNDICE DE AUTORES